This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C
789
10.80

Digitized by Google

C 789.10.80

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

philosophischen Anschauungen

des

Raimund v. Sabunde.

Inaugural-Dissertation

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

zur

Erlangung der Doktorwürde

eingereicht von

Johannes Schenderlein.

Leipzig
Druck von Sellmann & Henne
1898.

Digitized by Google

C 789.10.80

HARVARD COLLEGE
MAY 22 1924
LIBRARY

Jackson fund

Meinem lieben Vater
aus Liebe und Dankbarkeit.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 7

I. Physik und Psychologie 11

A. Physik 11

1. Die Welt. Einteilung der Natur. Optimismus.
2. Der Mensch.
3. Mensch und Welt.

B. Psychologie 18

1. Wert und Beschaffenheit der Seele.
2. Ursprung und Dauer der Seele.
3. Verrichtungen der Seele.

II. Erkenntnislehre 27

1. Intellekt und Wille.
2. Wesen und Ursprung der Erkenntnis. — Glauben und Wissen.
3. Quellen der Erkenntnis.

III. Die metaphysischen Anschauungen . . 37

1. Die ontologischen Anschauungen.
2. Die kosmologischen Anschauungen.

IV. Die ethischen Anschauungen 50

1. Das moralische Übel. Theodicee.
2. Die Pflichten. Weg zum höchsten Gut.
3. Ansichten über Ehe und Staat.
4. Der Vergleich mit den Stoikern.

Schluss 64

Digitized by Google

Digitized by Google

Litteratur:

1. Raimundi de Sabunde theologia naturalis seu liber creaturarum ad optimarum editionum fidem denuo recognitus. 1852. (Sighart).[1])
2. F. Holberg: De theologia naturali Raimundi de Sabunde. 1843.
3. M. Huttler: Die Religionsphilosophie des Raimund v. Sabunde. 1851.
4. F. Nitzsch: Questiones Raimundanae. Gotha 1859.
5. Artikel „Raimund v. S." in Herzogs Realencyklopädie, verfasst von Schaarschmidt.
6. Michael de Montaigne: Essais II, 12. S. 135 ff.
7. Hegel: Geschichte der Philosophie III.
8. Ritter: Geschichte der Philosophie VI—VIII.
9. Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie I. 4. Auflage.
10. Zeller: Die Philosophie der Griechen II—III, 1. 3. Auflage.
11. Paulsen: Einleitung in die Philosophie. 4. Auflage.
12. Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie ed. Heinze.
13. Pfleiderer: Religionsphilosophie. 3. Auflage.
14. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 2. Auflage.

[1]) Ein Auszug daraus ist die kleine Schrift: „De natura et obligatione hominis", auch unter dem Titel: „Viola animae" bekannt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Unter den christlichen Philosophen des ausgehenden Mittelalters nimmt der Spanier Raimund v. Sabunde eine einzigartige Stellung ein. Geboren und gebildet in einem Lande und zu einer Zeit, da einerseits die neuerwachte aristotelische Philosophie, besonders die Physik, bedeutende Vertreter gefunden hatte, andererseits das katholische Dogma als allerheiligste Autorität dem philosophischen Denken gegenüber stand, Arzt und Naturforscher und dabei ein von grossem Glaubenseifer durchdrungener Theolog — hat dieser Philosoph den Versuch gemacht, die Kluft zwischen Vernunft und Glauben zu überbrücken. Diese Absicht lässt schon der folgende Titel seines Hauptwerkes erkennen: Liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine (et natura eius inquantum homo) et de eis, quae sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum, ad quod tenetur homo et obligatur tam deo, quam proximo — compositus a reverendiss. magistro R. S. in artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore etc. — kürzer: theologia naturalis. Der Verfasser will, wie

Digitized by Google

Erdmann sagt, philosophieren, ohne mit dem Dogma zu brechen und stellt sich zu dem Zwecke auf den Standpunkt des natürlichen Verstandes, um die Welt und besonders den Menschen zu betrachten und diese Betrachtungen als den Lehren der Kirche nicht zuwiderlaufend hinzustellen, — er will die Glaubenslehre vor der Vernunft rechtfertigen.[1]) Wie weit ihm das gelungen ist, wird sich noch zeigen. Vorläufig sei nur bemerkt, dass er bei allem Streben, von der Scholastik loszukommen und vom Autoritätsglauben frei zu werden, dennoch immer in die Denkweise der Scholastik zurückfällt. Seine Bedeutung liegt darum, wie Nitzsch bemerkt, mehr in dem, quae persecutus, als in dem, quae assecutus est. [Dies gegen Montaigne, der Essais II 12, S. 138, sich so äussert: „Sa fin est hardie et courageuse; car il entreprend, par raisons humaines et naturelles, establir et verifier contre les atheistes touts les articles de la religion chrestienne: en quoy, à dire la verité, je le treuve si ferme et si heureuse, que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument là; et crois que nul ne l'a egualé."]

Die schon aus obigem zu erkennende ethisch praktische Tendenz der Theologia naturalis soll noch durch einen kurzen Überblick über die Einteilung des Stoffes verdeutlicht werden.

---

[1]) Ähnliche Versuche vor Raimund bei Augustin (Contra academicos) und Thomas v. Aquino (Summa contra gentiles).

Digitized by Google

Der Mensch hat drei Pflichten (obligationes) gegen Gott:[1])

I. prima obligatio: Liebe zu Gott. I.—IV. Teil.
II. secunda obligatio: Genugthuung. V. Teil.
III. tertia obligatio (christiana): Vor Gott wandeln im Glauben, dessen Grund Liebe ist. VI, Tit. 280 ff.

Wenn nun im folgenden der Versuch gemacht wird, die philosophischen Ansichten des Raimund zu behandeln, so ist eine Schwierigkeit dabei nicht zu unterschätzen. Man ist sich nämlich im allgemeinen darüber einig, dass Raimund die Ansichten früherer Denker sich zu Nutze gemacht hat. Wären wir nun über Raimunds Bildungsgang näher unterrichtet und wüssten, womit er sich besonders beschäftigt hat, so würde es nicht schwer sein, fremde Einflüsse nachzuweisen. Da aber sein Leben noch lange nicht genügend aufgehellt ist und er ausser dem Aristoteles keine Autoritäten nennt, lässt sich, abgesehen von einigen fast wörtlich aus Anselm entnommenen Stellen, Fremdes von Eigenem nicht immer mit Bestimmtheit unterscheiden. Andeutungen über diese eklektisch-philosophischen Anschauungen finden sich in der anfangs erwähnten Litteratur, doch stehen sie teils einander gegenüber, teils fehlt es ihnen an Ausführlichkeit und genügendem Beweismaterial. Anselms und seiner Zeitgenossen Einfluss ist noch nicht genug berücksichtigt worden, und gerade in dieser Jugendperiode

[1]) Im IV. Teile wird darauf zurückgekommen werden.

Digitized by Google

der Scholastik sind nach Erdmanns überzeugendem Urteil die Gewährsmänner für Raimund zu suchen. Auch Augustin, dessen Ansichten im ganzen Mittelalter einflussreich waren, ist nicht zu übersehen. Endlich ist auch der Einfluss der alten Philosophie auf Raimund noch genauer zu prüfen. Man hat nur, — und auch Nitzsch ist nicht darüber hinausgegangen, — auf eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem stoischen und dem Raimundschen Moralprinzip hingewiesen. Weitere Andeutungen aber fehlen.

Diese Bemerkungen mögen genügen, den Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Philosophie Raimunds zu rechtfertigen.

Digitized by Google

I. Physik und Psychologie.

A. Physik.

Dass die Disposition vorliegender Arbeit nicht nach der von alters her üblichen Teilung: Logik, Physik, Ethik gehalten ist, bedarf einer kurzen Erklärung. Verfasser scheidet Physik und Psychologie von der Metaphysik und stellt die Erkenntnislehre deshalb zwischen beide, weil sie gerade bei Raimund ohne vorausgehende Darstellung seiner eigentümlichen psychologischen Anschauungen (s. d.) schwer verständlich ist. A. 1.

Sucht man nach einem Worte bei Raimund, mit dem er die Welt oder das Gebiet der Schöpfung bezeichnet, so wird man einen bestimmten, ständigen terminus dafür vermissen. Sehr oft — und so schon im Titel — kommt bei ihm das Wort creaturae vor. Bald, und zwar meist, bedeutet es Schöpfung = alles Geschaffene; so in Tit. 97 z. B., wo die 4 Elemente und Sonne und Mond zu den creaturae gezählt werden. Bald aber steht es auch in der Verbindung res et creaturae, Tit. 1, S. 3, wo es offenbar die engere Bedeutung: Lebewesen hat, ebenso wie in der Verbindung omnes creaturae et totus mundus (S. 152). Manchmal bedient er sich auch zur Bezeichnung alles Existierenden des allgemeinen Wortes res, wie seine Unterscheidung von 4 gradus rerum deutlich zeigt. Auch die Bezeichnung natura findet sich, wenn er z. B. die

Digitized by Google

4 gradus rerum einer scala naturae vergleicht. Indessen ist dieses Schwanken in der Bezeichnung für das Folgende zu wenig von Belang, als dass es hier noch weiter betont werden müsste; es sollte nur nicht unerwähnt bleiben.

Fragen wir nun: „Wie denkt sich Raimund das ganze Gebiet der Natur geordnet?“, so sei zunächst die von seinem ethisch-religiösen Standpunkte aus erklärliche Anschauung erwähnt, wonach tria loca unterschieden werden:[1]) Die Erde als im Mittelpunkte der ganzen Welt stehend, über ihr der Himmel als locus remunerationis und unter ihr die Hölle als locus punitionis. Wichtiger und interessanter ist jedoch die Einleitung aller creaturae oder res nach 4 Stufen. Sie ist folgende: (S. 4—6)

Stufe I: alles, was ist, aber nicht lebt, fühlt oder denkt. Hierher gehören die 4 Elemente, Steine und Erze, der Himmel und sämtliche Himmelskörper und die Kunstgegenstände.

Stufe II: alles, was ist und lebt. Das ist das Reich der Botanik.

Stufe III: alles, was ist, lebt und empfindet. Hierzu gehört das Gebiet der Zoologie (mit Ausnahme des Menschen). Dieses wird nach folgenden Gesichtspunkten eingeteilt:

Gruppe 1: solche Tiere, die nur den Tastsinn haben (Schnecke),

Gruppe 2: „ „ die dazu noch Gedächtnis haben (Ameise),

Gruppe 3: „ „ die ausserdem noch das Gehör haben (Taube, Hund).

[1]) Theol. nat. Tit. 91, S. 113.

Digitized by Google

Stufe IV: alles, was ist, lebt, empfindet, denkt und frei handelt. Auf dieser Stufe steht allein der Mensch. Während aber innerhalb der ersten 3 gradus noch zwischen verschiedenen Arten (species) unterschieden wurde, so giebt es hier nur 1 Art und Natur,[1]) und nur individuelle Verschiedenheiten.

Diese Vierteilung ist freilich keineswegs Raimunds Erfindung. Er geht hier offenbar in den Spuren des Aristoteles, aber nicht direkt, sondern indirekt. Denn die aristotelische, psychologisch bestimmte Einteilung (ernährende, fühlende, denkende Seele) blickt zwar durch, jedoch kann man nicht sagen, dass Raimund hierin dem Aristoteles[2]) sklavisch gefolgt wäre. Näher, als mit der aristotelischen, scheint sich diese Einteilung mit derjenigen der Stoiker zu berühren. Diese unterscheiden: das Unorganische, die Pflanzen, die Tiere und die vernünftigen Wesen. Das Unterscheidungsmerkmal der 2. Stufe ist bei ihnen die φύσις, die bildende Kraft, bei Raimund das Leben. Beide Merkmale gleichen sich, wenn auch nicht der Benennung, so doch der Sache nach. Bei keinem von beiden aber ist eine Bezugnahme auf die ernährende Seele bei Aristoteles zu erkennen; ja nach stoischer Auffassung ist die Seele überhaupt erst das Merkmal der 3. Stufe, und auch bei Raimund ist von einer bestimmten, den Dingen der 2. Stufe gemeinsamen Seelenthätigkeit gerade in diesen Betrachtungen (Tit. I) nicht die Rede. Dies ist um so eigentümlicher, als später bei der Einteilung der Seelenthätigkeiten (siehe Psychologie) ganz

[1]) l. c. Tit. 61.

[2]) Siehe Zeller, Phil. d. Griechen II 2, S. 497 ff.

Digitized by Google

genau derjenigen des Aristotēles gefolgt und gesagt wird, dass die potestas vegetativa animae auch den Wesen der 2. Stufe zukomme und damit, — allerdings etwas überraschend, — auch ihnen eine Seele zugestanden wird. Fragen wir uns nun, wie Raimund sich diese Ordnung in der Natur erklärt, so muss die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass er, ohne sich in tiefere Naturforschung einzulassen, die ganze Welt bis herab zum kleinsten Dinge als Gottes Werk betrachtet. Von diesem Werke nun heisst es in Tit. 186: „Quoniam autem Deus operatur omnia opera sua ad honorem suae potestatis, suae sapientiae, et suae bonitatis nec aliter potest ea operari, et honor et gloria sapientiae suae est sapientissime et proportionabilissime et concruentissime et ordinatissime operari et gloria bonitatis est bene et optime, benevolentissime et utilissime operari; ideo sequitur, quod opera dei sunt potentissime, sapientissime et optime facta. Et ideo omnia opera Dei sunt proportionabilissima, ordinatissima, congruentissima et utilissima.“ Demnach ist alles weislich geordnet und kann nicht besser sein, als es ist. Dieser schon bei Plato stark hervortretende Optimismus findet sich in gleicher Weise nicht nur bei Aristoteles, sondern auch bei den Stoikern wieder.[1]) Er wurde dann in der christlichen Litteratur heimisch (z. T. wohl auch als Erbe alttestamentlicher Anschauung) und erreichte bei Augustin wieder einen Höhepunkt. Man vergleiche nur, was dieser Schriftsteller[2]) über die Vollkommenheit und Schönheit der Welt sagt (de civitate dei XI 22, 23. XII. de vera rel. 21: In quantum est, quidquid est, bonum est).

[1]) Zeller, Phil. d. Gr. II 2, S. 424 3. Derselbe III 1, S. 169—172.

[2]) Ritter, Gesch. d. Phil. 6, S. 312 ff.

Digitized by Google

Den gleichen Optimismus[1]) vertritt Raimund auch in 2.
seiner Lehre vom Menschen. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung. (Tit. 1: nihil deficit ei in natura neque aliquid potest addi ultra, quia supra liberum arbitrium non est aliquis gradus nec est ascensus ulterius in natura.) Er ist im Vergleich mit der grossen Welt eine kleine Welt für sich, ein Mikrokosmus. Omnes naturae et species corporales correspondent uni speciei summae scil. naturae et speciei humanae, quae est spiritualis et corporalis, et illa species est super omnes et dominatur omnibus aliis et praeest.[2]) Alle natürlichen Vorzüge, die wir an den Dingen der 3 gradus inferiores wahrnehmen, finden sich im Menschen vereinigt. (Tit. 1.) Sein Leib ist, wie die ganze Welt, ein kunstvolles Werk des Schöpfers, — corpus mirabilissime dispositium et organisatum, sapientissime ordinatum et fabricatum, super omnia mundi corpora.[3]) Dieselben tiefempfundenen Worte der Bewunderung zollt Raimund dem anderen Bestandteile des Menschen, der Seele, wenn er sagt:[4]) „Sicut homo habet corpus mirabilissime organisatum — ita habet animam excellentissimam et nobilissimam, correspondentem corpori“ etc. Jedes Teilchen des Körpers steht mit der Seele in engster Verbindung; diese macht die einzelnen Organe erst lebendig, indem sie ihnen Leben und Empfindung giebt. Ein Beweis für die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, eine Erklärung darüber, wie das zu denken ist, findet

[1]) Es ist übrigens sehr beachtenswert, dass in der Ethik an Stelle dieses optimistischen Zuges ein pessimistischer tritt. Das Gleiche gilt von der stoischen Philosophie.

[2]) Theol. nat. Tit. 221.

[3]) l. c. Tit. 104.

[4]) l. c. Tit. 105.

Digitized by Google

sich nicht bei Raimund. Ihm steht es einfach als unleugbare Thatsache fest: diversitas organorum et instrumentorum in corpore arguit diversitatem potestatum et virtutum in anima.

3. Dieser hohen Auffassung vom Menschen entspricht auch das, was Raimund über das Verhältnis von Mensch und Welt sagt. Die Welt ist nämlich nach ihm lediglich um des Menschen willen da. Sie ist ihm unterthan. Raimund drückt das Verhältnis mit den Worten aus: „Gott ist der Geber, der Mensch der Empfänger, die Welt das Geschenk.“[1]) Näheres dazu sagt er S. 120, Tit. 96; dort heisst es: „Deus non fecit creaturas inferiores propter seipsas, nec propter bonum earum, sed omnes fecit et ordinavit propter hominem et propter bonum hominis et propter eius utilitatem, vel propter servitium, vel propter necessitatem, vel propter solatium et gaudium hominis, vel propter doctrinam“. Diese Lehre besteht darin, dass er durch Betrachtung der Welt sich als die edelste und vollkommenste Kreatur erkennt.[2]) Er ist der König, die Kreaturen sind sein Hofstaat. Creaturae faciunt videri et apparere nobilitatem naturae humanae, sicut subditi, milites et barones faciunt apparere nobilitatem regis. So lernt also der Mensch durch Betrachtung der Welt sich selbst erkennen. Indessen ist das nicht die einzige Lehre für ihn; er lernt auch, um dies hier vorläufig nur anzudeuten, Gott lieben, denn die Kreatur fordert ihn zum Dank gegen Gott auf, der in Liebe zu Gott bestehen soll. (Tit. 113, S. 152.)

Auch in diesen Lehren über den Menschen folgt Raimund den Anschauungen bedeutender Vorgänger.

[1]) l. c. Tit. 96.
[2]) l. c. Tit. 97.

Digitized by Google

Hören wir zunächst den Aristoteles![1]) Nach seiner Meinung ist der Mensch das erste und vollkommenste aller lebenden Wesen, und weil er dies ist, sind alle anderen zu seinem Gebrauche bestimmt, wie ja das minder Vollkommene immer an dem Vollkommeneren seinen Zweck hat. (Zu vgl. Zeller II 2, S. 504.) Einer ähnlichen, gerade in der Teleologie oft bis ins Lächerliche[2]) durchgeführten Anschauung begegnet man bei den Stoikern. Cicero, der von ihnen beeinflusst ist und auch den Chrysippus hoch schätzte, rühmt (de nat. Deor. II 54—61) mit Begeisterung die reichen körperlichen und geistigen Vorzüge des Menschen. Und wenn er N. D. II, 14, 37 sagt: „Ipse autem homo ortus ad mundum contemplandum et imitandum", so blickt hier auch der Gedanke durch, dass der menschliche Körper nach göttlicher Bestimmung das organische Abbild des Makrokosmus sein soll. Ebenso vertritt Cicero die teleologische Anschauung, wonach jedes Ding zum Nutzen eines anderen da ist, die Pflanzen zur Nahrung der Tiere, die Tiere zur Nahrung und zum Dienste des Menschen, die Menschen aber um der Götter Willen. (N. D. II, 14. 53. Off. I, 7, 22. Fin. III, 20). Augustin vertritt ähnliche Ansichten in „De civitate Dei" (zu vergl. Ritter, Gesch. d. Phil. 6, S. 337 f.) und sie kehren in der ganzen Periode der Scholastik, wo sie für den teleologischen Gottesbeweis nutzbar gemacht wurden, immer wieder. (Scotus Eriugena, de div. nat. III, 19. 23. Anselm, monolog. 27. Hugo v. St. V., in Dion. Areop. de coel. hier. 5,4. Thomas v. Aqu., summa contra gentiles. II, 28. III, 97.)

---

[1]) Zeller l. c. II 2, S. 565, Anm. 4—7.

[2]) l. c. III 1, S. 172, Anm. 3.

Digitized by Google

Überblickt man nun die physikalischen Anschauungen Raimunds insgesamt, so wird man anerkennen müssen, dass sie, wenn auch nicht bis in das Einzelne genau begründet, so doch zusammenhängend und einheitlich sind.

B. Psychologie.

B. 1. Anknüpfend an die in der Lehre vom Menschen grundlegende Thatsache, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht, soll hier zunächst einiges über den Wert der letzteren in ihrem Verhältnis zum Körper gesagt werden. Leib und Seele stehen, wie schon oben gezeigt wurde, in beständiger Wechselwirkung (ad invicem corresp. S. 244). Aber diese Wechselwirkung ist nicht so zu verstehen, dass beide mit einander stehen und fallen, sondern es ist sicher, dass die Seele auch ohne den Leib existieren kann; sie ist demnach nicht vom Körper abhängig, sondern etwas für sich Bestehendes. S. 324: Utrumque habet suam vitam, quia aliter vivit corpus, quam anima. — 330: Illa res, que vult et non vult et desiderat (anima) non est conjuncta nec ligata cum corpore, sed per se existens, et non indiget auxilio corporis — et per consequens non est subjecta corpori, sed libera. Schon aus diesen Sätzen lässt sich erkennen, dass die Seele wertvoller als der Körper ist. Dies spricht Raimund mit klaren Worten aus, wenn er sie die pars principalis corporis nennt (corpus in comparatione ad animam nihil est) und ihr die Herrschaft über den Leib zuerkennt, Anima regit corpus. S. 568. Hieran knüpft sich nun gleich die Frage nach der Beschaffenheit der Seele an. Raimund macht folgende Gegenüberstellung:

Digitized by Google

anima est intellectualis et spiritualis, corpus terrestre et elementale. Die Seele ist demnach rein geistiger Natur, nichts Körperliches. Nähere Ausführungen hierzu finden sich leider nicht, wie auch ein tieferes Eingehen auf eine Erklärung der Wechselwirkung von Leib und Seele zu vermissen ist. Wir müssen darum hier abbrechen und wenden uns der Frage nach Ursprung und Dauer der Seele zu.

Wenn Raimund sagt: „Quod anima sit creata et habeat ante se principium, ipsamet experitur in se ipsa, quia ipsa anima non meminit, se semper fuisse, et tamen, si semper fuisset, recordaretur; quare sequitur, quod non semper fuit et sic habuit principium et per consequens est creata aute se de nihilo a Deo", so schliesst das eine Präexistenz der Seele keineswegs aus. Denn damit wird die von Plato auf die Kirchenväter übergegangene Meinung nicht in Abrede gestellt, dass alle Seelen bei der Weltschöpfung von Gott aus Nichts geschaffen seien und erst bei der Zeugung oder Geburt dem Körper beigegeben werden. Copulavit deus animam cum corpore et alligavit corpus animae; S. 208. Genauer sagt unser Philosoph etwa so: „Die Seele wird bei allen nach Adam Geborenen in den durch menschliche Zeugung zu stande kommenden Leib unmittelbar von Gott hineingegeben."[1]) Dass sie diesem verderbten, sterblichen Leibe beigegeben wird, durch den sie doch „angesteckt und verdorben wird" (eine mit der anderen Ansicht, dass die Seele die Herrschaft hat und keiner körperlichen Beeinflussung unterworfen ist, schwer zu vereinigende Anschauung), kann Gott nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Denn, — und 2.

[1]) Theol. nat. S. 410, 449, 473, 518, 570.

Digitized by Google

damit hilft sich Raimund ziemlich rasch mit einem Dogma über die Schwierigkeit hinweg, — die Verderbtheit des Leibes ist die notwendige Folge des Sündenfalles: Ex quo primus homo peccavit et caro sua facta est rebellis animae, et tota mortalis et corrupta, oportuit, quod tale corpus transmitteretur ad posteros.

Die von Gott stammende Seele ist ihrer Dauer nach unendlich oder unsterblich. Die Beweise[1]) hierfür, welche sich bei Raimund finden, sind in Nitzschs Quaestiones Raimundanae so übersichtlich dargestellt, dass sie hier nur aufgezählt zu werden brauchen, im übrigen aber auf die betreffende Stelle verwiesen werden kann (Nitzsch, Quaestiones Raimundanae IV, 2). Es sind:

1. Der Nützlichkeitsbeweis. (Si credat . . . . ., quid importat gaudii?)
2. Der Analogiebeweis. (Gewisse Kreaturen, wie die Sonne, haben ewige Dauer. Der Mensch, der mehr ist, als sie, muss auch etwas Unvergängliches haben.)
3. Der psychologische Beweis. (Wille und Intellekt sind ihrer Natur nach unsterblich.)
4. Der moralische Beweis. (Da Schuld und Verdienst ewig bleibt, so muss auch das lib. arbitrium, in dem beide liegen, ewig sein.)
5. Der theologische Beweis. (Die Seele, die am jüngsten Tage belohnt oder bestraft werden soll, muss natürlich unsterblich sein.)

3. Die letzte Frage, die uns in diesem Kapitel noch beschäftigen soll, ist die nach den Kräften und Verrichtungen der Seele, worüber in Tit. 105 ausführlich Aufschluss gegeben wird.

[1]) l. c. Tit. 92. 102. 105. 217.

Digitized by Google

Raimund unterscheidet 3 Arten von Seelenkräften, die stufenweise geordnet sind: niedere, mittlere, hohe.[1]) Das sind die potestates vegetativae (infimae),

die potestates sensitivae (mediae)

und die potestas intellectiva et liberi arbitrii (suprema).

(Zu vgl. das Bild vom Reiche der Seele, S. 139.)

Die potestates[2]) vegetativae zerfallen in die virtus nutriendi, v. augmentandi und v. generandi. Die potestates sensitivae sind neben den 5 Sinnen (sensus exteriores) die potestas imaginativa, p. fantastica, p. aestimativa und p. memorativa, Thätigkeiten weckend, die mittels innerer, im Gehirne liegender Organe ausgeführt werden. Dazu rechnet Raimund noch die virtus motiva de loco ad locum. Diese sämtlichen Kräfte der Seele nennt er solche, die sich durch körperliche Organe auswirken (quae fiunt per organa corporalia, mediante corpore, cum corpore).[3]) Über allen aber stehen die potestas intellectiva und die potestas voluntativa, welche zu ihrer Wirksamkeit des Körpers nicht bedürfen (sunt per se operantes sine corpore, S. 141). Wie sich Raimund letzteres denkt, bleibt dunkel. Jedenfalls ist die Hoheit dieser Seelenkräfte ihm viel zu sehr ausgemachte Thatsache, als dass er es unternähme, ihren Zusammenhang mit dem Körper zu untersuchen und zu sehen, ob sie nicht auch wie die 4 obengenannten (imaginativa, fantastica, aestimativa, memorativa) innere, im Gehirn verborgene Organe haben. Was er über beide sagt, ist etwa folgendes: „Die Naturwesen der 4. Stufe unterscheiden sich von denen der niederen Stufen dadurch, dass sie Verstand und Willensfreiheit haben.

[1]) l. c. S. 577.
[2]) l. c. S. 138—142.
[3]) l. c. S. 141.

Digitized by Google

Rationalis creatura habet intellectum et voluntatem (S. 264); est, vivit, sentit, intelligit, vult libere — ecce quartus gradus." Beides zusammen benennt Raimund mit dem Terminus liberum arbitrium, wenn er sagt:[1]) „In IV. gradu sunt omnia, quae habent esse, vivere, sentire et intelligere, discernere, velle et nolle libere, sive quae habent liberum arbitrium".[2]) Dieses liberum arbitrium ist also das den Menschen Auszeichnende, und seine Bedeutung kann darum gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Habet homo maximam dignitatem,[3]) habet enim dignitatem liberi arbitrii, ita quod habet rationem, per quam judicat, intelligit et discernit omnia, et habet voluntatem liberam et naturalem libertatem, ita quod non potest cogi, sed operatur ex libertate. Er nennt es sogar das ewige und unsterbliche Bild Gottes im Menschen.[4]) Diese oben angeführte Bestimmung des liberum arbitrium als Verbindung von intelligere und velle libere oder, wie im zuletzt citierten Satze, von ratio und voluntas libera, ist sachlich um nichts verschieden von der scholastischen Ansicht, die Melanchton in dem Satze kennzeichnet (loci com. ed. Kolde S. 65 f.): „Liberum arbitrium est conjunctio voluntatis cum cognitione seu consilis intellectus". Über das Wertverhältnis beider urteilt Raimund folgendermassen: „Zunächst steht fest, dass beide getrennte Thätigkeit haben (habent distinctas operationes S. 141). Wie aber der König die oberste Entscheidung über die Beschlüsse seiner Minister hat, wie er das, was die obersten Räte erwogen

[1]) l. c. S. 6.

[2]) Vergl. hierzu: — „per intelligere comprehenditur discernere et velle libere".

[3]) l. c. S. 80.

[4]) l. c. S. 135.

Digitized by Google

und beschlossen haben, durch Befehle gültig oder ungültig machen kann, so hat auch im Reiche der Seele der Wille die königliche Entscheidung über den Verstand. Demnach: (S. 141)

voluntas est imperator praecipiens,
intellectus est consiliarius judicans",

d. h. mit liberum arbitrium wird die Herrschaft des Willens über den Verstand bezeichnet. Obwohl also dieser seine freie Thätigkeit für sich hat, so hat doch darüber, ob seine Ergebnisse richtig oder falsch sind, der Wille zu entscheiden, indem er entweder bejaht oder verneint. Wie freilich der Wille zu dieser Machtstellung kommt, darauf bleibt Raimund die Antwort schuldig. Jedenfalls kann ihm aber für seinen Zweck, Rechtfertigung des christlichen Dogmas vor der Vernunft, kein Mittel dienlicher sein, als über den selbständig thätigen Verstand noch einen Willen zu setzen, der nur das gelten lässt, was zu dem christlichen Glaubensinhalte stimmt. Dass dieser Wille entsprechend ein christlicher ist, ist eine stillschweigende, wissenschaftlich allerdings bedenkliche Voraussetzung. Denn dadurch wird dem Erkennen eine Schranke gesetzt, wenn nur das eine wahre, wirkliche Erkenntnis ist, was vor dem Willen bestehen kann. Alles andere ist dann falsche oder überhaupt keine Erkenntnis. Weiteres hierüber wird in der Darstellung der Erkenntnislehre seinen Platz erhalten.

Die oben dargestellte Dreiteilung Raimunds: ernährende, fühlende, denkende und wollende Seele ähnelt sehr derjenigen des Aristoteles. Wenn ferner Raimund sagt, dass die Seele erst den Körper belebt, so erinnert das sehr an die aristotelische Auffassung der Seele als

Digitized by Google

der ersten Entelechie des organischen Körpers.[1]) Und auch die Anschauung, dass die Seele rein geistig ist und nichts Körperliches, und doch, wenn sie einmal im organischen Körper ist, mit diesem in beständiger Wechselwirkung steht, und dieser ohne sie nicht bestehen kann, scheint diejenige des Aristoteles zur Grundlage zu haben, wonach Leib und Seele dem Begriffe nach zwar verschieden, aber ihrem Dasein nach untrennbar mit einander verbunden sind.[2]) Ferner hat die anima intellectiva seu rationalis wie der νοῦς des Aristoteles nichts mit dem Leibe zu thun.[3]) Und wenn schon Aristoteles mit Plato einen sterblichen und einen unsterblichen Seelenteil[4]) annimmt, so scheint Raimund sich auch diese Anschauung zu nutze gemacht zu haben, wenn er die Unsterblichkeit der anima rationalis, des Geistes, beweist, während er die Frage, ob die nur durch den Körper wirkenden Seelenteile mit dem Tode vergehen oder an der Unsterblichkeit der anima rationalis Anteil haben, unbeantwortet lässt. In einem Punkte lässt sich jedoch nicht mit Bestimmtheit aristotelischer Einfluss nachweisen, denn es bleibt unklar, ob die Seele in allen ihren Teilen etwas von aussen Gekommenes, von Gott Gegebenes ist, oder ob dies nur vom Geiste gilt, wie bei Aristoteles.[5]) Darin endlich geht Raimund über Aristoteles hinaus, wenn er lehrt (S. 208), dass die Seele, gewissermassen durch natürliche Ehe mit dem Leibe verbunden, diesen ihren Leib dereinst wieder zu erlangen begehrt und auch wirklich

[1]) Zeller II 2, S. 480.
[2]) l. c. S. 484—86.
[3]) l. c. S. 568,1.
[4]) l. c. S. 602, 604.
[5]) l. c. S. 602.

Digitized by Google

wieder erhält, nur in schönerer, verklärter Gestalt. Wie freilich ein solcher Leib derselbe sein kann, wie der frühere, muss dem Verstande ein Geheimnis bleiben; Raimund hilft sich zur Erklärung mit seinem Gottesbegriffe: Gott, der Allmächtige, vermag alles, er kann auch der Seele ihren zugehörigen Leib wieder geben. — Die Psychologie der Stoa hat nicht so viele Berührungspunkte mit derjenigen Raimunds. Zwar ist auch nach ihrer Meinung die Seele als der vorzüglichste Teil des Menschen göttlicher Art,[1]) und auch bei ihnen finden sich scheinbar Anklänge an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, aber bei ihrem ausgesprochenen Materialismus, der sich auch in ihrer Psychologie geltend macht, ist die Annahme eines Unsterblichkeitsglaubens schwerlich denkbar. Und wenn Seneca, um hier Worte Zellers[2]) zu gebrauchen, „dieses Leben als das Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge bezeichnet, aus welcher der Geist in seine höhere Heimat zurückkehre; wenn er sich auf den Tag freut, welcher die Fesseln des Körpers zerreissen werde, den Geburtstag der Ewigkeit; wenn er den Frieden der Ewigkeit schildert, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens; — wenn er selbst über den dereinstigen Untergang der Seele sich mit dem Gedanken beruhigt, dass sie in einer anderen Gestalt wieder aufleben werde", so sagt er das mehr in Anlehnung an Plato, als in Konsequenz des stoischen Systemes. Gleich Seneca schliesst sich Augustin an Plato an.[3]) Die Seele ist ihm kein Körper, wie er in mehreren Beweisen

[1]) l. c. III 1, S. 201.
[2]) l. c. III 1, S. 203 f.
[3]) Ritter, Gesch. d. Phil. 6, S. 226 f.

Digitized by Google

ausführt (de trin. X, 16. ep. 166,4). Sie ist höher und besser, als dieser (de civ. Dei VIII, 5), der doch erst von ihr belebt wird und ihrer Herrschaft unterworfen ist (de mus. VI, 8). Sie ist von Gott gemacht und den Menschen gegeben worden (de quant. animae I, 2) und wird, wenn auch der Leib vergeht, noch fortbestehen und von ewiger Dauer sein (de immort. an.).

Nach diesen Erörterungen kann das Gesamturteil über Raimunds psychologische Anschauungen nur dies sein: Er begnügt sich mit altüberlieferten psychologischen Lehren, ohne auch nur in einem Punkte wissenschaftlich über sie hinauszugehen.

Digitized by Google

II. Erkenntnislehre.

Mit der zum Teil mangelhaften Psychologie Raimunds hängt die Erkenntnislehre eng zusammen, in welcher die vis intellectiva et voluntativa animae näher untersucht wird. 1.

In Tit. 37 u. 63 spricht Raimund von 2 Handlungen des Verstandes (duae operationes intellectus), verstehen oder denken — und urteilen. In Tit. 37 sagt er nämlich dieses:

I. operatio int. — intelligere verba et sensum verborum.

II. operatio int. — discutere per rationem, an res intellecta sit vera vel falsa.

Qua discussione facta ratiocinatur intellectus: quod est verum, approbat etc.

Nach den bezüglichen Erörterungen in der Psychologie käme nun erst der Wille in Thätigkeit, indem er über die Entscheidung des Intellektes sein Urteil fällt. Indessen würden wir sehr irren, wenn wir annehmen wollten, dass Raimund eine so scharfe Trennung des Willens vom Intellekte gelehrt hätte. Giebt er doch offen zu,[1]) dass bei obengenannter II. operatio das Begehrens- und Liebenswerte den Ausschlag zu geben hat, d. h. mit einem Worte: der Wille, denn Begehren und Lieben sind

[1]) Theol. nat. Tit. 67.

Digitized by Google

eben nach Raimunds Meinung Willensäusserungen (S. 329 u. 330). Und wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen: auch die prima operatio intellectus ist bedingt durch den Willen. Denn die notwendige Konsequenz seiner Behauptung (S. 103), dass der Mensch in allem seinen Thun frei ist, weil er einen freien Willen hat, ist die, dass der Wille die letzte Ursache auch der Verstandesthätigkeit ist. (Ritter[1]) verweist hierzu mit Recht auf den „1. und 2. Gedanken" bei Duns Scotus, worüber er das Nähere im 8. Bd. seiner Geschichte der Philos. ausführt.) Damit betritt Raimund das Gebiet der Metaphysik und gerät ins Unverständliche und Ungewisse. Denn es bleibt unklar, ob jene Ursache eine bewusste oder unbewusste ist. Ist letzteres der Fall, so stehen wir hier vor einer contradictio in adjecto, denn unbewusster Wille ist kein Wille (Wundt, Essays XI); ist ersteres Raimunds Meinung, so wäre mit dem Begriffe des Bewussten schon eine gewisse Verstandesthätigkeit mit dem Willen in Verbindung gesetzt und die Annahme des Willens als causa efficiens aller Verstandesthätigkeit ungenau. Als sicher dürfen wir jedenfalls nur die Annahme hinstellen, welche durch obige Sätze nahe gelegt ist, dass Raimund, wie die 2 operationes intellectus, so auch 2 Willensthätigkeiten kennt, eine vor aller intellectuellen Thätigkeit als causa efficiens und eine zwischen Denken und Erkennen einer- und Handeln andererseits als sittliches Entscheidungsprinzip.

2. Nach diesen grundlegenden Betrachtungen über das Verhältnis des Willens zum Intellekte wenden wir uns nun diesem zu und fragen zunächst nach dem Wesen des Erkennens.

---

[1]) Ritter, Gesch. d. Phil. 8, S. 446 ff.

Digitized by Google

Die vernünftige Seele, sagt Raimund, entkleidet die Dinge jeder Quantität, jedes Raumes, jeder körperlichen Beschaffenheit.[1] Anima abstrahit et denudat et expoliat illud, quod recipitur in ea, ab omni quantitate, ab omni loco et ab omni qualitate corporali. — Ipsae res, dum intrant animam, perdunt modum proprium et recipiunt alienum, scil. modum animae; — perdunt modum particularem et singularem et individualem et recipiunt ab anima modum communem et universalem. Das erreicht die Seele dadurch, dass sie die Dinge sich assimiliert. Zur Verdeutlichung wählt er folgendes Beispiel: (S. 331 u. 528) „So verschieden in qualitativer wie in quantitativer Hinsicht der Buchstabe a sein kann (er kann gross, klein, schwarz, rot sein) — in der Seele jedoch ist das a von dem allen befreit; in ihr existiert nur der allgemeine Begriff des a, der bei allen a gleich ist.“ Daraus geht hervor: was ich erkenne, ist nicht das Ding selbst, sondern nur der Begriff des Dinges; das Erkennen ist nicht adäquate Abbildung der Wirklichkeit, die Dinge kommen in uns nicht so vor, wie sie in Wirklichkeit sind, sondern zwischen Erkannten und den Dingen ist ein Unterschied. — Dies ist die Denkweise des Idealismus oder Phänomenalismus. Das Erkennen wird hier als innerer, psychischer Vorgang gefasst, dessen Entwickelung freilich Raimund nicht weiter untersucht hat. Denn auf die andere wichtige Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis giebt er keine bestimmte Antwort. Aus den oben als Belege citierten Sätzen lässt sich jedoch eine Erklärung gewinnen. Raimund scheint davon fest überzeugt zu sein, dass durch blosse Wahrnehmung nie eine sichere, allgemein gültige

[1]) l. c. Tit. 217.

Digitized by Google

Erkenntnis gewonnen werden kann. Die Erkenntnis hat ihren Ursprung vielmehr im vernünftigen Denken, in der Begriffe bildenden Vernunft (ratio). Das ist die Weise des Rationalismus, den Raimund vertritt.

Hierzu muss aber noch eine Bemerkung gemacht werden. Raimund vertraut zu sehr der gesunden Vernunft, als dass er sie auf ihre Wahrheit hin untersuchte, und daher ist auch der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen (ratio u. fides) keineswegs ein scharf begrenzter. Dazu mag hier noch ein Wort erlaubt sein.

An mehreren Stellen, wo Raimund vor der Thatsache steht, dass er mit dem Verstande nicht mehr auskommt, nimmt er seine Zuflucht zum Glauben. „In der Schrift," sagt er z. B. S. 314 ff., „wird nicht bewiesen, sondern nur befohlen und ermahnt. Vieles in der Schrift Enthaltene wird ja im Buche der Kreaturen bewiesen; manches aber ist nicht zu beweisen, weil es über alles Denken geht. Da lässt sich also nicht sagen: „Das und das muss geglaubt werden, weil es bewiesen ist," sondern nur: „Es ist nützlich, zu glauben etc." So erklärt es sich auch, dass da, wo schon genug Vernunftbeweise gebracht sind (wie z. B. zur Unsterblichkeitsfrage), doch noch der Nützlichkeitsbeweis angefügt wird. Man bekommt so, obwohl Raimund für seine Vernunftbeweise sonst unbedingte Geltung beansprucht, doch den Eindruck, als ob er z. T. auch nicht ganz fest von der Stichhaltigkeit derselben überzeugt wäre und eben darum zum Ernste frommer Ermahnung seine Zuflucht nehmen müsste. Eine scharfe Scheidung zwischen dem durch natürlichen Verstand zu Erkennenden und dem nur im Glauben zu Erfassenden ist sonach nicht vorhanden. Darauf wird im folgenden Abschnitte noch eingegangen werden. Zuvor aber soll

Digitized by Google

erst an ältere, ähnliche erkenntnistheoretische Anschauungen erinnert werden.

Die Erkenntnislehre Raimunds scheint mehr diejenige Platos,[1]) als die des Aristoteles zur Grundlage zu haben. Wenn Plato im Theätet den Sensualismus des Protagoras mit Eifer bekämpft und betont, dass das wahrhaft Seiende nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern lediglich im Denken erfasst werden und die sicherste Erkenntnis somit nur durch eine innere Thätigkeit der Seele gewonnen werden kann, so kommt dies dem Idealismus und Rationalismus Raimunds näher, als der zum Empirismus neigende Rationalismus des Aristoteles. Dem widerspricht nicht die Thatsache, dass nach Raimunds Meinung dem Menschen die Kenntnis seiner selbst aus dem Vergleiche mit den Kreaturen erwachsen soll. Denn er selbst ist weit davon entfernt, seine Naturkenntnis auf eigene Erfahrung und Beobachtung zn gründen und so zu den der Vierteilung der Natur zu Grunde liegenden Begriffen zu gelangen, sondern im Geiste mit diesen schon fertigen Begriffen ausgerüstet, die er von den Alten gelernt hat, tritt er an die Natur heran, um sie zu betrachten, ohne zu beobachten.

An einen Vergleich mit der stoischen Erkenntnislehre,[2]) die ziemlich schwankend,[3]) im letzten Grunde aber sensualistisch ist, kann hier nicht gedacht werden. Augustin und Anselm aber können erst am Ende des folgenden Abschnittes zu ihrem Rechte kommen.

Die schon oben in der Anschauung über Glauben und Wissen hervortretende Unklarheit Raimunds wird 3.

[1]) Zeller II 1, S. 602 ff.
[2]) Zeller III 1, S. 78.
[3]) Heinze, Zur Erkenntnislehre der Stoiker.

Digitized by Google

durch seine Annahme zweier Erkenntnisquellen[1]) einigermassen beleuchtet. Unsere ganze Erkenntnis, die natürliche wie die religiöse, ist ihrem Inhalte nach in 2 grossen Büchern enthalten, aus denen sie der denkende Geist nur herauszunehmen braucht, im liber Dei (Bibel) und im liber creaturarum (Natur). Die Bibel ist an sich bedeutender und wunderbarer, denn sie ist ‚supranaturalis' und enthält vieles, was aus dem Buche der Natur kein Mensch entnehmen kann. Als unmittelbares Wort Gottes hat sie auch grössere Glaubwürdigkeit. Dennoch aber steht das Buch der Natur eigentlich noch vor oder über der Bibel, denn es beweist dem Menschen das göttliche Ansehen der Schrift. So zeigt z. B. das Buch der Natur, dass es einen Gott giebt, so, wie ihn die Schrift lehrt. Nun ist aber Thatsache, dass das an sich unverfälschbare Buch der Natur, das auch ein Wort Gottes ist, seit dem Sündenfalle vielfach unverständlich geworden ist. Dazu ist nun dem Menschen die Bibel gegeben worden, damit er mit ihrer Hilfe das Buch der Natur wieder recht verstehen kann. Dennoch aber sollen wir zuerst im Buche der Natur lesen; und wir können es auch, denn die verblendete Vernunft hat noch so viel Fähigkeit, dass sie Gott erkennen kann. — Diese durcheinander laufenden Gedanken sollen besserer Übersicht halber in folgenden Sätzen zusammengestellt werden:

1. Das Buch der Natur ist auch ein Wort Gottes, denn es stammt auch von Gott. Sein Inhalt muss also genau so wahr sein, wie der des geschriebenen Wortes Gottes. Darum kann es uns auch zu Gott führen.

---

[1]) Hierzu als Quelle Theol. nat. Tit. 210—216.

Digitized by Google

2. Diese Erkenntnisquelle ist aber für den Menschen getrübt durch den Sündenfall und ist darum nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen.
3. Um nun aus dem Buche der Natur richtig, ohne Fehler lesen zu können, bedarf der Mensch der Bibel, die ihm zu dem Zwecke von Gott gegeben worden ist.
4. Wer noch keine Kenntnis von Gott hat, der kann aber ja gar nicht wissen, dass die Bibel Gottes Wort ist.
5. Darum muss der Mensch erst im Buche der Kreaturen lesen, was ihn zu Gott führen kann, weil seine Vernunft nicht ganz verblendet ist.

Eine Erklärung darüber, wie durch den Sündenfall nicht die ganze Vernunft verblendet worden ist, giebt Raimund nicht. Er nimmt es als ausgemachte Wahrheit an, weil sein spekulatives, christliches Denken es ihm sagt. Der Mensch muss auf jeden Fall einen Gott haben und ihn mit dem Verstande, im Buche der Natur lesend, finden können. Anders gesagt: die Existenz Gottes ist unumstösslich sicher; er ist da. Wer ihn finden will, der kann ihn finden, und zwar durch das Buch der Natur. Wer mit der oben ausgesprochenen Absicht darin liest, kommt schliesslich zu Gott; ein anderer nicht. Die Natur kann also über Gott und christliche Wahrheiten nur den belehren, der sie mit frommem Sinne betrachtet. Denen also, die der Lehre der Schrift zweifelnd oder ablehnend gegenüberstehen, kann ihre Wahrheit nicht bewiesen werden. Damit giebt aber Raimung zugleich zu, dass seine Beweise nur relative Kraft haben und macht damit eigentlich sein ganzes Unternehmen nichtig. Denn die Atheisten, denen es gilt, sind

Digitized by Google

dadurch nicht zu überzeugen, und für die Frommen haben seine Beweise doch nur die Bedeutung von Rechtfertigungen des Glaubens gegenüber der Vernunft. — Diese Ausführungen bestätigen deutlich, dass die Grenze zwischen Glauben und Wissen bei Raimund verwischt ist. Was ich glaube, kann ich, nach seiner Ansicht, wenn ich will, auch wissen; die gewonnene natürliche Erkenntnis z. B. ist dann wahr, wenn sie mit dem Glaubensinhalte übereinstimmt. Sonach kommt Raimund trotz aller Bemühungen nicht über die altscholastische Meinung hinaus, dass der Glaube dem Wissen vorangeht. Mag Raimund auch die Absicht gehabt haben, die natürliche Erkenntnis zu erweitern, — die Ehrfurcht vor der allein seligmachenden Kirche und vor ihrem allmächtigen Oberhaupte lässt ihn als Theologen nur soweit forschen, als es sich mit der Schriftlehre vereinigen lässt. Die Stellung der Philosophie als Magd der Theologie ist also bei Raimund noch nicht überwunden. Die Philosophie interessiert ihn, wie seine grossen Vorgänger, nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel zum Zweck. Was ein Plato, ein Aristoteles, ein Chrysippus und andere gedacht und gelehrt haben, ist nur soweit wahr, als es zur rationellen Begründung des Dogmas brauchbar ist.

Fragen wir nun, welchem seiner Vorgänger unter den christlichen Denkern Raimund wohl in diesen Lehren gefolgt ist, so dürfte man mit der Wahl Anselms[1]) nicht fehl greifen. Fussend auf Augustin, welcher de gen. ad lit. XII 59 der Meinung ist, die Vernunft könne Gott nur erkennen, wenn sie mit seiner

[1]) Dessen ontologischen Gottesbeweis und Christologe giebt Raimund mitunter fast wörtlich wieder. Später wird darauf zurückgekommen werden.

Digitized by Google

Hülfe gesund sei und auch die Ansicht vertritt, dass wir durch die Erkenntnis des Zeitlichen und Sichtbaren zur Erkenntnis des Ewigen und Unsichtbaren aufsteigen müssen (De civ. Dei IX 22, X 14. De trin. IV 1), lehrt Anselm folgendes:[1]) „Die Vernunft darf eine Lehre nicht deswegen verwerfen, weil sie von ihr nicht eingesehen wird (vgl. bei Raimund S. 91 quamvis homo non intelligat, quo modo potest esse verum, non est excusatus, quin teneatur affirmare et credere). Was der Mensch nicht erkennen kann, das hat er zu verehren" (Prosl. 1). Wenn trotzdem Anselm die Wahrheit der Kirchenlehre zu beweisen sucht, so soll das nicht bedeuten, als wolle er sie dadurch erst feststellen, als bedürfe sie einer solchen Hülfe zu ihrer Verteidigung. Das hiesse ja den Olymp stützen wollen! Der Glaube soll keineswegs erst durch die Erkenntnis des Verstandes begründet werden, sondern die Erkenntnis soll im Glauben ihren Grund finden. Ohne den Glauben — keine Erkenntnis. Er will jedoch damit die Vernunft, die vom Willen bestimmt wird (Prosl. 1), nicht einschränken, sondern erkennt sie als Richterin über alle Wahrheit an (De fide trin. 2), sobald sie durch die Kraft des Glaubens von den Banden des Irrtums und der Sünde befreit ist (De lib. arb. 10. De ver. 11). Und wenn Amseln hierbei den Glauben ganz allgemein als ein Überzeugtsein der Seele von einer höheren Wahrheit, als Hingebung des Menschen an Gott versteht, so stimmt dies ebenfalls zu Raimunds Ansicht, denn auch er verlangt nicht, — wie Nitzsch, quaest. Raimund I 5, überzeugend nachweist, — dass zuerst das Dogma in seinem ganzen Umfange geglaubt werden soll, sondern einen Glauben im obigen Sinne an „die Postulate der praktischen

[1]) Ritter, Gesch. d. Phil. 7. Hasse, Anselm v. Cant. II.

Digitized by Google

Vernunft". In diesem Glauben muss der denkende, Wahrheit suchende Geist gegründet sein.

Was endlich Raimunds analytische Methode anlangt, so kann in der Hauptsache auf deren ausführliche Behandlung in Nitzsch, quaest. Raimund III, verwiesen werden. Nur das Folgende sei hinzugefügt. Wenn Raimund die Selbsterkenntnis als die sicherste Erkenntnis hinstellt, diese aber erst durch den Vergleich mit den ‚Kreaturen' gewonnen werden lässt, so muss dies in einer Hinsicht wunderlich erscheinen. Denn obwohl der Mensch eigentlich sich nicht kennt (Tit. 1), soll er sich doch mit den Kreaturen vergleichen und, was zu solchem Vergleiche nötig ist, seinen höchsten Vorzug schon kennen. Denn die am Schlusse der Beweise zu ziehende Folgerung, dass der Mensch sich durch das vernünftige Denken von allen Wesen unterscheidet, setzt das Sichbewusstsein dieses Besitzes voraus. Die oben angeführte Behauptung Raimunds, dass der Mensch sich gar nicht kennt (ignorat se, nescit, quid valet S. 2), ist sonach dahin zu modifizieren, dass der Mensch sich zwar kennt, aber erst durch den Vergleich mit den ‚Kreaturen' sich der Grösse seines Vorzuges vor ihnen deutlicher bewusst wird. In diesem Sinne hat Raimund recht. Denn man darf nicht meinen, dass eine solche Erkenntnis durch die fortschreitende Entwickelung der Naturwissenschaft abgeschwächt werde. Die grössten Errungenschaften auf diesem Gebiete sind selbst das beste Zeugnis für die hohe geistige Begabung des Menschen, die ihn, je mehr er durch sie leistet, um so mehr von allen Wesen unterscheiden muss.

Digitized by Google

III. Die metaphysischen Anschauungen.

Jedes Ding in der Welt hat nach der von Raimund gegebenen Einteilung der Natur das Sein.[1]) Dieses Sein ist aber nicht bei allen Dingen das gleiche; es ist vielmehr qualitativ verschieden. Una res habet nobilius et dignius esse, quam altera, et nobiliorem et digniorem virtutem et operationem, quam altera.[2]) Das weist Raimund an einzelnen Beispielen nach, zeigt allerdings damit zugleich, dass die Unterscheidung des Seins bei ihm sich nur auf das subjektive Urteil gründet, indem er die Dinge nach dem Werte bemisst, den sie für den Menschen haben. Das Sein jedes einzelnen Dinges wird gleichfalls geteilt 1. in ein „esse in se et natura propria, quam videmus“ und 2. in ein „esse in esse Dei, quod esse non videmus“. 1.

Dieser Satz ist in zweifacher Hinsicht grundlegend für alles Folgende. Denn erstens führt er uns auf die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe und ihrer realen Gegenbilder, der Ideen, und zweitens lenkt er unsere Aufmerksamkeit auf das höchste Prinzip alles Seins, auf Gott selbst.

---

[1]) Raimund giebt nirgends eine klare Definition dieses Begriffes. Er meint wahrscheinlich damit das unveränderliche Wesen der Dinge; wenigstens legt seine Lehre vom doppelten Sein (s. u.) diese Vermutung nahe.

[2]) Theol. nat. Tit. 1.

Digitized by Google

Treten wir der ersten Frage näher, so müssen wir zunächst auf seine Erkenntnislehre zurückgehen. Wenn nämlich dort gezeigt wurde, dass die allgemeinen Begriffe Abstraktionen unseres Verstandes sind, so würde Raimund (mit Erdmann, gegen Ritter) zu den Nominalisten zu rechnen sein. Die oben citierte Stelle vom doppelten Sein der Dinge giebt aber der Sache eine andere Wendung. Wie der Baumeister, führt Raimund aus, das Haus, noch ehe es wirklich gebaut wird, Tit. 17, S. 26, schon in seinem Geiste fertig, die Idee des Hauses hat, so hat auch Gott in sich (in intellectu) die Ideen der Dinge, ehe er sie verwirklichte. Und zwar sind sie[1]) nicht so, wie sie in der Welt sind, im Intellekte Gottes, sondern losgelöst von allen körperlichen Beschaffenheiten. Die allgemeinen Begriffe oder die Ideen der Dinge sind also vor den Dingen als wirklich im Intellekte Gottes existierende zu denken. Sonach vertritt Raimund auch den Realismus. Endlich kommt aber auch der sogenannte Conceptualismus zu seinem Rechte. Die Ideen der Dinge sind nämlich in den Dingen selbst, in denen sie zur Erscheinung kommen, enthalten und können so durch Abstraktion gewonnen werden.[2]) Sonach ist der Streit zwischen Realismus, Conceptualismus und Nominalismus für Raimund nicht entschieden, denn alle drei haben recht: Die allgemeinen Begriffe sind vor den Dingen in Gott, in den Dingen selbst und ausser denselben in unserem Verstande. Auf diese Weise hat Raimund die Anschauungen Platos, mit denen des Aristoteles und der Stoiker (Zeller III 1, S. 75 f.) vereinigt, aufgenommen, ohne freilich zu verhehlen, dass die des Plato die höchste, ausschlaggebende

[1]) Statt sie lies: die Dinge.

[2]) esse (rerum) in se et natura propria,

Digitized by Google

Bedeutung für ihn haben. Die gleiche Bevorzugung Platos bei Anselm hat Hasse in seiner Schrift über Anselm v. Canterbury II, S. 98 ff. nachgewiesen.

Wie nun Raimund sich das Verhältnis dieser geistigen Wirklichkeit zu der Körperwelt denkt, was nach seiner Lehre das wahrhaft Seiende ist, wird sich im folgenden, wo über das „höchste Sein" gehandelt wird, ergeben. Dabei gilt es zuerst die Frage zu beantworten: „Wie kommt Raimund auf dieses höchste Sein (Gott)?" Die Gottesbeweise, besonders der ontologische, geben darüber Aufschluss. Nitzsch und Erdmann (Grundriss I) haben bereits gezeigt, dass Raimund den ontologischen Beweis Anselms mitunter fast wörtlich sich zu eigen gemacht hat. Eine Darstellung dieses bekannten Beweises dürfte darum nicht nötig sein.[1]) Nur einige Sätze, in denen die unmittelbare Abhängigkeit von Anselm zu Tage tritt, seien wiedergegeben. Raimund sagt (S. 83): „Deus est, quo nihil majus cogitari potest. Majus est (S. 86) esse infinitum in existendo, quam in intelligendo et cogitando. Et ideo illud, quo majus cogitari non potest esse in solo intellectu et cogitatione, minus est, quam dicere aliquid, quod potest cogitari in intellectu, et etiam sic esse in re, quia si dicatur, quod sit in solo intellectu et non in re: tunc illud, quod majus cogitari non potest, est illud, quod majus cogitari potest, quod est impossibile. Ergo — illud, quo majus cogitari non potest, (est) in intellectu et in re existens realiter."

Von den anderen Gottesbeweisen, die Nitzsch, quaest. Raim. III 1, zusammengestellt hat, ist der teleologische für Raimund der bedeutendste. Man merkt es den

[1]) Hierzu zu vgl. Hasse, Anselm v. C. II 6. Fricke, Darstellung u. Kritik der Beweise für Gottes persönliches Dasein. 1895.

Digitized by Google

Worten in Tit. 3 und 4 an, wie sehr den Philosophen gerade dieser Beweis begeistern kann. Die Zweckmässigkeit und Schönheit der Welt führt ihn zu der Annahme eines höchsten, denkenden Wesens. Wie die Dinge der 3 niedersten Stufen auf eine Einheit, den Menschen hinweisen, so weist dieser auf ein Wesen hin, in dem Sein, Leben, Fühlen, Denken und Wollen zu einer höchsten Einheit verbunden sind (Tit. 7). Diese Einheit ist das „Sein", welches in Gott dasselbe bedeutet, wie Leben, Empfinden und Denken (Tit. 10). — Was sagt nun Raimund über dieses höchste Sein?

Er fasst seine Aussagen selbst in folgenden Sätzen klar zusammen (Tit. 12).[1])

1. Das Sein Gottes ist das höchste Einfache, Unteilbare und Reine (summe unum, indivisibile, simplex, purissimum).
2. Gott ist sein Sein, das Sein selbst, das ganze Sein.
3. Gottes Sein ist unendlich weit entfernt vom Nichtsein.
4. Gottes Sein ist das Erste und Ursprüngliche. Denn, wenn das Nichtsein das Erste wäre, könnte das Sein nie existieren, da ja das Nichtsein kein Sein erzeugen kann.
5. Dieses Sein kann nicht nicht-sein (non potest non esse).
6. Es ist unbegrenzt, ohne Anfang und ohne Ende; da nämlich das Nichtsein, die Grenze alles Seins,

[1]) Zu weit und zu nichts besonders Bemerkenswertem würde es führen, hier die langen syllogistischen Gedankenreihen Raimunds bis ins einzelste zu verfolgen und wiederzugeben. (Tit. 7—11.)

Digitized by Google

unendlich weit vom Sein Gottes entfernt ist, kann dieses auch keine Grenze haben.

7. Wegen dieser unendlich grossen Ausdehnung muss es alle Arten (modos) und Grade (gradus) des Seins in sich haben, weil es ja sonst unvollkommen und mithin begrenzt wäre.
8. Darum ist es das höchste Vollkommene. Es ist die Quelle, das mare infinitum, alles und jeden Seins, ohne Mass, Ziel und Grund.

Darauf stellt Raimund die beiden wichtigsten Sätze neben einander:

1. Das reine Sein (Gott) ist das Allererste, was existiert.
2. Es schliesst alles Nichtsein aus und ist die Quelle alles Seins.

Dazu kommt als 3. wichtiger Satz (Tit. 32): Das Sein Gottes ist etwas Geistiges (intellectuale et spirituale).

Es fragt sich nun, wie Raimund aus diesem höchsten Sein, aus Gott, das Sein der Einzeldinge ableitet. Um darüber klar zu werden, müssen wir zunächst zu dem Satze vom doppelten Sein der Dinge zurückkehren. Es wurde da unterschieden:[1]) ein Sein der Dinge in se et natura propria und ein Sein der Dinge in esse Dei; oder, kürzer ausgedrückt, ein esse Dei und ein esse mundi. Ersteres ist die Quelle des Letzteren. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob das reale Sein, wie er das Sein der Welt auch nennt, vom Sein Gottes genommen wäre, wie ein Stück vom Ganzen, denn dieses ist ja die höchste, unteilbare Einheit. Man muss sich die Sache vielmehr

[1]) Theol. nat. Tit. 14.

Digitized by Google

so denken: Das 1. Sein hat alles andere aus dem Nichts erzeugt. Wir bleiben vorläufig dabei stehen und lassen die Fragen offen, wie die: Wann hat diese Thätigkeit begonnen?, wie ist sie zu denken?, was heisst „aus dem Nichts"? Wir konstatieren nur die Thatsache, dass mit dem Nichts ein 2. Prinzip[1]) eingeführt wird. Dieses Nichts wird entsprechend dem doppelten Sinn geschieden in ein non esse aeternum (ante esse mundi) und ein non esse novum (post esse mundi). Ersteres wird auch (S. 37) non esse negativum, letzteres dagegen non esse privativum genannt. Was ist nun früher, das reine Sein, oder das reine Nichts? Raimund antwortet: „Da nicht das Sein Gottes, wohl aber das Sein der Welt ein Nichtsein vor sich und nach sich hat, so muss das non esse aeternum später oder jünger, als das primum esse sein."[2]) Sonach lässt sich das Verhältnis von esse Dei und esse mundi durch folgende schematische Zusammenstellung erklären:

esse Dei — non esse aeternum

esse mundi

|

non esse novum.

Damit ist freilich das Werden der Körperwelt noch nicht erklärt. Raimund kann es ohne vorhandene Materie nicht darstellen. Etwas überraschend führt er sie ein, indem er sagt:[3]) „Der Baumeister oder Künstler legt nur die Form in die Materie, die er fertig vorfindet; Gott aber muss, um die Welt der Einzeldinge herzustellen,

[1]) Allerdings nur negativer Art.

[2]) Dann ist aber die Bezeichnung: non esse aeternum nicht zutreffend.

[3]) Theol. nat. Tit. 17.

Digitized by Google

sich erst die Materie schaffen. Er hat sie von Ewigkeit geschaffen und schafft sie noch immer, und zwar durch seinen Intellekt und Willen.[1]) Quia esse Dei est idem, quod intelligere et velle, seu liberum arbitrium, ideo producere Dei est per intellectum et voluntatem, et intelligendo et volendo produxit omne, quod produxit.“ Das Bestreben, über den Dualismus hinauszukommen, ist in diesen Ansichten nicht zu verkennen. Denn Gott und Materie werden nicht als völlig unerklärtes Nebeneinander bestehen gelassen, sondern diese wird erst aus dem denkenden Geiste abgeleitet, sie ist das Produkt des Denkens. Berücksichtigt man aber, dass Raimund das Werden des Stoffes aus dem rein Geistigen nicht erklären kann, so wird man sagen müssen, dass er in Wahrheit über den Dualismus doch nicht hinauskommt. Das Denken ist zwar das Primäre, das wahrhaft Seiende, die Materie das Sekundäre, das Gewordene; aber beide sind immer getrennt nebeneinander, die Materie ist formloser Stoff, und die Welt der Einzeldinge entsteht erst dann, wenn in diesen formlosen Stoff die Form hineingebracht wird. Bedenkt man jedoch, dass nach Raimund die Form das eigentliche Was? des Dinges ist, und dass überhaupt nur geistigen Dingen und Vorgängen wahrhaftes Sein zukommt (S. 329 ff.),[2]) so dürfte unser Philosoph den Plato zu seinem geistigen Führer haben. Das bestätigt sich noch durch zum Vergleiche herangezogene Sätze aus Schriften zweier grossen, von Plato beeinflussten Theologen, des Augustin und Anselm. Augustin sagt, ganz wie Raimund, dass Gott das höchste, reine Sein ist,

[1]) l. c. Tit. 17.

[2]) Woraus sich auch die Überordnung der natura spiritualis über die natura spir. et corporalis erklärt.

Digitized by Google

welches ausdrücklich dem Sein in irgend einer besonderen Art entgegengesetzt wird (De civ. Dei XXII 24). Auch Leben, Erkennen und Wollen ist Gott selbst in höchstem Sinne, und alle Prädikate, die wir ihm beilegen, sind mit dem Sein ein und dasselbe (De trin. VI 6, XV 7). Er ist das höchste Einfache und Unveränderliche (De civ. Dei XI 10), und alle Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Beschränktheit und Gegensätzlichkeit kann bei ihm nicht gedacht werden. Und ganz ähnlich klingend sagt Anselm,[1]) dass Gott das höchste, absolute Sein ist, was er näher als absoluten Geist bezeichnet (Monol. 1—28). In diesem hat alles andere Sein seinen Ursprung, denn Gottes Verstand ist das Urbild aller Dinge (auch hier der Vergleich mit dem Künstler und seinen Werken!). Monol. 9, 10, 29, 31.

Raimund begnügt sich freilich nicht mit diesem starren, nur durch dialektische Spekulation gewonnenen Begriffe Gottes als des wahrhaft Seienden und des durch sein Denken schaffenden Geistes, sondern er geht in seinen Betrachtungen auch von der religiösen Seite und der Heilsoffenbarung aus und gewinnt so neben den Eigenschaften der Gerechtigkeit, Allmacht und Allwissenheit, das spezifisch Christliche im Gottesbegriffe, die erbarmende und vergebende Liebe. Doch darauf kann, weil es mehr zu seinen theologischen, als philosophischen Ansichten gehört, hier nicht weiter eingegangen werden.

2. Die bisher dargestellten ontologischen Anschauungen Raimunds finden nun ihren entsprechenden Abschluss in den kosmologischen, die über den Zusammenhang der Dinge Aufschluss geben. Dass die Natur ein grosses, zusammenhängendes Ganze ist, wurde in der „Physik"

[1]) Hierzu Ritter, Gesch. d. Phil. 6, S. 341 ff. und Jacobi: Anselm v. C. (in Herzogs Real-Encykl.).

Digitized by Google

gezeigt. Hier handelt es sich nun darum, diesen Zusammenhang zu begründen. Raimund thut es in folgender Weise, indem er sich des schon mehrfach erwähnten Bildes vom Baumeister und dem Hause bedient:[1]) Gott hat die Welt nicht geschaffen, weil er sie schaffen musste, — als ob er ihrer bedürfte, — quia sequeretur, quod ipsum esse aeternum, per se existens, in infinitum elongatum a non esse, indigeret ipso esse producto de non esse et de nihilo, sondern er schuf sie, einem freien, eigenen Antriebe folgend (voluntarie, per modum artis, absque sui indigentia). Hierin ist er dem Künstler oder dem Baumeister vergleichbar. Wie dieser, ehe er das Haus baut, sich erst einen einheitlichen Plan macht und nach diesem dann den Bau aufführt, so hat auch Gott in seinem Geiste zuerst sich einen genauen Plan der Welt entworfen und auf diesem alles so bis ins kleinste geordnet und zur Einheit verbunden, wie es bei der Schöpfung dann wirklich gestaltet werden soll. Sicut artifex producit domum voluntarie et non ex necessitate neque naturaliter, ita Deus producit mundum voluntarie et artificialiter et non naturaliter. Ex quo sequitur, quod sicut artifex, autequam producat domum, habet in intellectu suo totam formam atque imaginem et similitudinem et ideam domus —: ita ipsum esse Dei producens, quod est ipsum intelligendo et volendo producere, et intellectus habuit in se formam et ideam mundi, autequam ipsum produceret. Sonach leitet Raimund Einheit und Zusammenhang aller Dinge aus einer nach einheitlichem Plane thätigen, baumeisterlichen (um das Wort Paulsens zu gebrauchen) Intelligenz ab. Im Sinne dieser

[1]) Theol. nat. Tit. 17 f.

Digitized by Google

theistischen Anschauung ist es auch, wenn Gott der Erhalter und Regierer der Welt genannt wird. Gott hat nicht nur die Welt geschaffen, um sie dann sich selbst zu überlassen, sondern immerfort schafft er sie und regiert sie mit seiner Macht und Weisheit. Anders jedoch klingt es, wenn Raimund gelegentlich sagt: „Necesse est, quod esse omnium rerum sit aeternum in Deo, et necesse est, quod sit idem cum esse Dei, quia in esse Dei nulla potest fieri pluralitas", oder wenn es heisst, die Welt sei dasselbe, wie Gott, und er erzeuge sie unaufhörlich, wie die Sonne ihre Strahlen. Der ursprüngliche Theismus wird damit zum Pantheismus. Wie lässt sich dieses Nebeneinander theistischer und pantheistischer Anschauungen erklären? Man ist einstimmig sich darüber einig, dass Raimund in gewissem Grade von der Mystik[1]) beeinflusst ist, und Hegel zählt ihn überhaupt zu den Mystikern.[2]) In der Mystik hat aber der Pantheismus stets eine Pflegstätte gehabt, sie ist, wie Pfleiderer sagt, das praktische Seitenstück zum Pantheismus, und es ist darum nicht zu verwundern, wenn pantheistische Gedanken mit den mystischen zugleich auf Raimund übergegangen sind.[3])

---

[1]) S. Teil IV 2 der vorliegenden Arbeit.

[2]) Nicht mit Recht, denn der vorwiegend rationalistische Zug seiner Philosophie wird dadurch zu sehr zurückgedrängt.

[3]) Als ein Beispiel der Verschmelzung von Mystik und Pantheismus seien einige Sätze aus dem Anfange der von Luther herausgegebenen „Deutschen Theologie" hier erwähnt. Es heisst da u. a.: „Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und ausser dem kein wahres Wesen ist, und in dem alle Dinge ihr Wesen haben; denn es ist aller Dinge Wesen. — Aber das Geteilte oder das Unvollkommene

Digitized by Google

Was Pfleiderer von der Mystik als dem Ausdrucke der innerlichen Stimmungen und Vorgänge des frommen Gemütes sagt, dass sie in den theologischen Werken der Kirchenväter und Scholastiker immer ihre Stelle gefunden hat und das Salz gewesen ist, das die dogmatische Spekulation vor dem Dummwerden bewahrte, gilt in gleicher Weise bei unserem Philosophen. — Sein mystischer Zug ist jedoch nicht der einzige Erklärungsgrund für den pantheistischen, sondern dieser erklärt sich ebenso aus dem Gottesbegriff. Beide Seiten dieses Begriffes nämlich, die praktisch-religiöse in den Bestimmungen Gottes als des Gerechten, Gnädigen und Barmherzigen, und die spekulativ-metaphysische in den Attributen der Unendlichkeit, Allweisheit, Allwirksamkeit sucht Raimund mit einander zu vereinigen.[1]) Nach der einen Seite ist ihm Gott ein persönliches, supranaturales Wesen, das mit dem Menschen in persönlichen Verkehr tritt, nach der anderen der All-Eine, neben dem für andere selbständige Wesen kein Raum bleibt. Sonach ist Raimunds Kosmologie weder reiner Theismus, noch reiner Pantheismus, sondern eine Mischung beider, die als „monistischer Theismus“ (Paulsen) bezeichnet werden mag. Auch in diesen Anschauungen geht Raimund in den Spuren des Anselm. Was von

---

ist, das aus diesem Vollkommenen seinen Ursprung hat oder wird, wie ein Glanz oder Schein, der da ausfliesst aus der Sonne. — Soll das Vollkommene in einer Kreatur bekannt werden, so muss Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren gehen und zu nichte werden.“

[1]) Es sei hier auf die kurze und klare Darstellung des idealistischen Pantheismus bei Plato und Aristoteles in Paulsens Einleitung i. d. Phil. S. 288 ff. hingewiesen.

Digitized by Google

Augustin gilt, dass nämlich beide Triebe, der religiöse und der spekulative, gleich mächtig in ihm angelegt sind, so zwar, dass der pantheistische, spekulative das Fundament bildet, auf der die aus innerster Lebenserfahrung gewonnene christliche Anschauung aufgebaut wird,[1]) das gilt in gewissem Grade auch von Anselm. Wenn dieser lehrt, dass die Wahrheit eigentlich keinem Dinge zukommt, ausser und sofern es in der Wahrheit Gottes ist (De ver. 13), wenn ihm Gott so über allen Wesen steht, dass er gewissermassen einzig und allein ist, wenn er von Gott sagt, in ihm und aus ihm sei alles, wie er auch in allem sei (Monol. 14), nicht im Raume oder in der Zeit, sondern mit dem Raume und mit der Zeit, wahrhaft unendlich, so dass er überall ganz sei (Monol. 20, 21. Prosl. 13), so stimmt dies im wesentlichen mit den oben charakterisierten Anschauungen Raimunds überein.

Dass nach den vorangehenden Erörterungen Raimunds Metaphysik kein absolut einheitliches, klares Ganze vorstellt, kann ihm allein nicht zum Vorwurf gemacht werden. Einen Teil der Schuld trägt die philosophische Bildung seiner Zeit überhaupt, die selbst noch der rechten, einheitlichen Geschlossenheit entbehrt. Platonische und aristotelische Gedanken gehen neben einander her, Neues aber wurde nicht geschaffen. Mit Hülfe der alten, besonders der aristotelischen Philosophie, suchte man den christlichen Lehrinhalt in ein wissenschaftliches System zu bringen, aber von der Ausbildung einer einheitlichen, rein philosophischen Anschauung war man noch entfernt. Raimund hat sich mit den philosophischen Gedanken der Alten wohl ebenso beschäftigt, wie mit denen des Anselm

[1]) Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, S. 98—101.

Digitized by Google

und des Bernhard[1]) oder Bonaventura; er will sie alle sich nutzbar machen, macht aber nicht den Versuch, ein einheitliches Ganze aus und über ihnen zu gestalten. Dazu hat ihm die Philosophie eine noch zu untergeordnete Stellung gegenüber der Theologie.

[1]) Zu vgl. Teil IV 2 der vorliegenden Arbeit.

Digitized by Google

IV. Die ethischen Anschauungen.

1. Die Darstellung der Ethik Raimunds wird in Anbetracht der Thatsachen, dass sie wesentlich theologische Ethik und von Ritter und Nitzsch schon teilweise behandelt worden ist, sich auf die wichtigsten Punkte beschränken dürfen.

Raimund folgt der althergebrachten, kirchlichen Überlieferung, wenn er die Unterscheidung macht: Adam — und die übrigen Menschen. Er sagt nämlich folgendes:[1] „In den ersten Menschen war zuerst das Böse und die Verderbnis nur in dem liberum arbitrium und kam dann erst in das Fleisch. Bei allen anderen Menschen verhält es sich umgekehrt" (in primis duobus primo fuit malum — in libero arbitrio seu in anima rationali, et per illud venit malum et corruptio in carnem, ita quod malum voluntarium — fuit causa totius mali; — sed in omnibus posterioribus est totum per oppositum, quia malum — carnis est causa mali animae). Während also bei Adam und Eva nur das malum actuale in Betracht kommt, haben wir noch dazu das malum originale. Es fragt sich nun, wie das Böse oder genauer das moralische Übel in die Welt gekommen und mit ihrer sonst so gerühmten Vollkommenheit[2] vereinbar ist. Raimund will

[1] Theol. nat. Tit. 248, S. 408.

[2] Zu vgl. der Optimismus in der Physik. (I. Teil.)

Digitized by Google

keineswegs Gott für die Entstehung des moralischen Übels verantwortlich machen. Nach seiner Meinung ist vielmehr die Sünde von aussen an den Menschen herangetreten. Dass sie den Menschen besiegen und somit das moralische Übel in die Welt kommen konnte, ist nicht Gottes, sondern lediglich des Menschen Schuld, der, mit dem liberum arbitrium begabt, sich selbst das Übel zugezogen hat. Ipsemet homo voluntarie et libere et sponte per suam voluntatem, nulla alia re cogente, fecit seipsum talem et in tali statu; fecit suam corruptionem et suum malum, et perdidit seipsum et statum primum bonum, et fecit se ipsum malum.[1]) Infolge von Adams That ist nun aber die ganze Menschheit sündig; daher das Übel in der Welt. — Dem Einwande, der allmächtige Gott hätte es ja nicht zuzulassen brauchen, begegnet Raimund so: Gott hat es geschehen lassen und lässt es noch jetzt zu, nicht etwa, weil es nicht in seiner Macht läge, bestimmend auf den Menschengeist einzuwirken, sondern offenbar, weil es in seinem geheimnisvollen, göttlichen Heilsplane beschlossen liegt, die Menschheit in Sünden gehen zu lassen, um sie desto mehr der Erlösung bedürftig zu machen und ihnen im Sohne seine vergebende Vaterliebe zu offenbaren.[2]) Quamvis permittat fieri malum, tamen nunquam relinquit illud inordinatum, sed ordinat illud malum in bonum. Mit dieser Absicht kann er es auch nur zugelassen haben, dass ein anfangs guter Engel zu einem bösen wurde (Tit. 243). — Ein Überblick über diese Ansichten führt zu dem Ergebnis: Es ist Raimund nicht gelungen, alle Verantwortlichkeit für das moralische

[1]) l. c. Tit. 226, S. 381.
[2]) l. c. Tit. 37, S. 47.

Digitized by Google

Übel und das Böse von Gott abzuwälzen; indessen muss er bei dem hohen Gewichte, das er auf das liberum arbitrium im Menschen legt, diesem hauptsächlich selbst die Schuld beimessen.

2. Diesen Anschauungen über den Grund des Übels entspricht es, wenn Raimund dem Menschen zur Erfüllung seiner höchsten sittlichen Aufgabe, die in der Bekämpfung des malum actuale besteht, eine Fähigkeit zuerkennt. Fragen wir nämlich, warum der Mensch zum sittlichen Handeln verpflichtet ist, so ist gleich die erste Antwort: „Weil er die Willensfreiheit besitzt". Da nämlich nach Raimunds Meinung der Mensch völlig frei in seinem Handeln ist[1]) und Gott ihm das liberum arbitrium dazu gegeben hat, dass er gut handelt, so ist es seine Pflicht, diesem göttlichen Willen gemäss seine sittliche Entscheidung zu treffen. — Ein anderer Grund für die Verpflichtung zum sittlich guten Handeln liegt nach Raimund darin, dass wir es der Liebe Gottes schuldig sind. Es würde zu weit führen, hier alle Sätze zu citieren, deren Grundgedanke ist: Für alles Gute, was der Mensch von Gott empfangen hat, und woraus er Gottes Liebe erkennen kann, ist er Dank schuldig, den er dadurch am besten abstattet, dass er seinen Willen in Liebe Gott unterwirft.[2]) Beispielshalber sei folgender Satz angeführt: „Primum, quod datur (scil. a Deo), est amor, et amor est primum donum, et omnia alia dona sequuntur amorem et non sunt, nisi signa amoris." Dieser Liebe eben sind wir Gegenliebe schuldig, die sich nicht nur in Hingabe des Herzens an Gott, sondern im rechten christlichen

[1]) l. c. Tit. 82, S. 103.
[2]) Tit. 106 u. 109, S. 143 u. 147 ff.

Digitized by Google

Handeln zeigen und bewähren soll. (Vgl. unten S. 59.) Endlich (3.) soll den Menschen zum sittlich guten Handeln der Gedanke an Lohn und Strafe, Himmel und Hölle, Unsterblichkeit und Verdammung treiben, also der Gedanke der ewigen Seligkeit. Raimund sagt dies zwar nicht ausdrücklich mit diesen Worten, aber es ist aus seinen in Tit. 82 ff. niedergelegten Gedanken zu schliessen. Denn da einerseits der Mensch die Möglichkeit hat, sich für das Gute zu entscheiden (liberum arbitr.), andererseits nach diesem Leben Lohn oder Strafe seiner wartet (Tit. 87, 90, 91, 113), so muss er das gute Handeln schon im Hinblick auf diese zukünftige Vergeltung als seine Pflicht betrachten.[1])

Diesen Voraussetzungen gemäss ist die Pflicht selbst durchaus theologisch bestimmt. Es handelt sich nämlich in dem Werke hauptsächlich um die Pflicht des Christen gegen Gott. Raimund will, wie er selbst sagt, eine Wissenschaft vom Menschen darin niederlegen, damit dieser Gott und sich selbst erkenne und wisse, was seine Pflicht ist. Diese wird zuerst als Liebe gegen Gott bezeichnet, und Raimunds Ausführungen hierzu sind etwa folgende:[2]) Es wäre für den Menschen ein unerträglicher Zustand, wenn er seine grossen körperlichen und geistigen Vorzüge vor allen Wesen und Gottes Liebe gegen ihn nur erkennen und seine Schuld Gott gegenüber nur um so lebhafter fühlen könnte, aber nichts hätte, was er Gott

---

[1]) Vgl. den Artikel von Schaarschmidt in der Realencykl. f. pr. Theologie u. K., wo es von R. heisst: „Religion ist ihm Liebe zu Gott als Pflicht der Dankbarkeit und als Mittel selig zu werden."

[2]) Theol. nat. Tit. 109.

Digitized by Google

zum Danke dafür anbieten könnte.[1]) Die Gegengabe muss nun an Bedeutung der Gabe Gottes entsprechen. Da nun Gott freiwillig und umsonst ihn beschenkt, getrieben durch die aufrichtigste und reinste Liebe, so muss auch die Vergeltung seitens des Menschen ganz frei sein und aus dem innersten Triebe des Herzens entspringen. Ein solches Geschenk muss also etwas sein, was in der Seele verborgen ist, es muss deren bester Teil sein. Das ist das liberum arbitrium, von dessen beiden Bestandteilen, Intellekt und Willen, dieser allein völlig frei ist. Nur in ihm kann also das liegen, was der Mensch Gott geben soll; das ist allein die Liebe, frei aus dem Willen hervorgehend. Der Mensch hat daher nichts, was mehr sein eigen wäre, als sie. Darum verfügt er auch völlig frei über sie und kann sie, was er soll, auch in ihrem ganzen Umfange Gott darbieten, ohne Unterbrechung, unaufhörlich, in jedem Zeitpunkte. (S. 152.) Nichts ist leichter darzubringen, als sie, denn der Wille hat immer die Liebe in sich verborgen (voluntas semper habet amorem et est plena amore), und darum kann sich auch der Mensch nicht entschuldigen, wenn er sie zu geben versäumt.

Diese Liebe verändert gewissermassen den Liebenden in den Gegenstand der Liebe (amor mutat rem amantem in rem amatam et amantem cum amato unit, et facit unum de duobus, quia amans fit unum cum re amata per virtutem amoris). Aber diese Umgestaltung des Liebenden ist keine naturnotwendige, gezwungene, gewaltsame oder schwere, sondern ist völlig frei, süss und ergötzlich (dulcis et

[1]) Dass der Mensch ein Schuldner Gottes und zu Danke verpflichtet ist, führt Raimund Tit. 97 ff. aus.

Digitized by Google

delectabilis). Mag darum auch die Liebe den Willen nach dem Gegenstande, auf den sie sich richtet, umgestalten, so bleibt sie doch immer ein Werk der Freiheit, weil sie aus dem Willen ursprünglich hervorgegangen ist. Liebe und Wille sind aber an sich indifferente Begriffe, und erst durch den Gegenstand der Liebe erhalten sie ihre Richtung und ihre Namen. So spricht man von einem Willen und von einer Liebe, die auf das Irdische, auf das Tote und Vergängliche, auf das Gemeine und Rohe gerichtet sind.[1]) Der erste Gegenstand der Liebe baut und pflanzt diese selbst fest in den Willen hinein und macht sie zum Quell aller folgenden Liebe, die dann aus dem nach einer bestimmten Richtung hin geänderten Willen hervorgeht. Ganz entsprechend sind auch die Folgen der Liebe gute oder schlechte. (Tit. 142 ff.)

Dass Raimund in den oben dargestellten Ausführungen über die Liebe zu Gott von der Mystik beeinflusst ist, bedarf kaum eines weiteren Beweises. Denn der Gedanke einer Liebe, „durch die der Liebende in das Wesen des Geliebten hineinzuwachsen vermag",[2]) ist mystisch. Es kann sich nur noch um die Frage handeln, welchem Mystiker Raimund hauptsächlich gefolgt ist. Bernhard v. Clairvaux spricht einmal von 4 Stufen der Liebe (De diligendo Deo, c. 8—11).[3]) Auf der ersten liebt der Mensch sich selbst um seiner selbst willen; das ist die Stufe des religionslosen Egoismus.[4]) Raimund verwirft

[1]) Ritter verweist zum Vergleiche auf den Indifferentismus des Duns Scotus.

[2]) Überweg-Heinze II, S. 265.

[3]) Ausführlich dargestellt in Pfleiderer, Religionsphilosophie, S. 364 ff.

[4]) Diese, wie die folgenden Erläuterungen zu den einzelnen Stufen giebt Pfleiderer l. c.

Digitized by Google

diese Liebe und eifert mit allem sittlichen und religiösen Ernste gegen sie.[1]) Auf der zweiten Stufe liebt der Mensch Gott nur um seiner selbst willen. Das ist die Stufe der gesetzlichen Religion, in der die wechselseitige Verbundenheit als ein Vertragsverhältnis auf der Grundlage der Gleichberechtigung gefasst wird, wobei der Mensch, seinen eigenen Vorteil im Auge habend, von Gott Unterstützung seiner Wünsche verlangt. Auch diese Liebe weist Raimund ab, jedoch nur so weit, als sie die Belohnung seitens Gottes in irdischem Wohlergehen sieht. An der katholischen Vorstellung des Verdienstes jedoch hält Raimund fest: alles Handeln des Menschen ist ihm verdienstlich, auch der Glaube und die Liebe. („Der Mensch glaubt nur zu seinem Besten; denn damit erwirbt er sich ein Verdienst und wird dereinst von Gott Vergeltung erlangen.") Nach dieser Anschauung geschieht aber Glaube und Liebe im letzten Grunde nicht um Gottes, sondern um des Menschen willen. Indessen zollt Raimund nicht dieser, sondern der dritten Stufe der Liebe seine tiefere Verehrung. Das ist die Stufe der mystischen Gottesliebe, die Selbst und Welt vergessend, nur Gott gewinnen und mit ihm eins werden will, — auf welcher Stufe der Mensch Gott um Gottes willen liebt. Diese Anschauung vertritt Raimund in der schon charakterisierten Weise. Der Parallele halber mag sie hier nur in einem Satze Raimunds noch einmal zusammengefasst werden:[2]) „Non oportet in hoc mundo habere aurum nec argentum neque abundantiam rerum temporalium ad habendum istud gaudium (scil. ex amore Dei), quia, qui habet amorem Dei in hoc mundo, habet suas divitias in se ipso intra

[1]) Tit. 137—145.

[2]) Tit. 152, S. 204.

Digitized by Google

se; et ideo, qui habet amorem Dei, nihil extra desiderat, nihil extra concupiscit, et ideo omnia alia pro nihilo reputat.“ Dass aber die Mystik nicht bei sich selbst stehen bleiben, sondern zur vollkommeneren Frömmigkeit hinüber leiten soll, scheint Raimund mit Bernhard erkannt zu haben. Auf der 4. Stufe nämlich liebt der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen.[1]) Die abstrakte Gottesliebe der 3. Stufe, die Welt und Selbst verneint, damit nur Gott sei, ist ein Widerspruch in sich selbst, weil sie das Ich in Gott aufheben und doch diese Aufhebung zugleich als Seligkeit geniessen will. Kann aber, führt Pfleiderer weiter aus, das an Gott hingegebene Ich in der Einheit mit Gott fortbestehen als das seine Seligkeit geniessende Subjekt, warum dann nicht ebenso gut auch als das vernünftig denkende und sittlich handelnde Subjekt? Und wenn das denkende und handelnde Subjekt in Gott nicht verneint wird, sondern erhalten bleibt, dann muss dasselbe natürlich auch vom Objekt seines Denkens und Handelns, von der Welt gelten. Darum hat Bernhard recht gesehen, dass die höchste Stufe der Liebe die ist, wo man auch sich selbst um Gottes willen liebt. Man findet in der Selbsthingabe an Gott sich selbst und seine Welt wieder als das neue und geheilte Leben, das als Organ des göttlichen Geistes nicht mehr zu verachten und zu verneinen ist, sondern geehrt und geliebt zu werden gerade um Gottes Willen verdient. Aus demselben Grunde leitet auch Raimund diese 4. Stufe der Liebe aus der 3. ab, wenn er sagt:[2]) „Aus der Liebe

[1]) Diese Liebe wird allerdings nach Bernhard auf Erden nur vorübergehend und ausnahmsweise erreicht. Raimund sagt darüber nichts.

[2]) Tit. 152.

Digitized by Google

entspringt unendlich viel andere Liebe (multi et infiniti amores), denn wer Gott zuerst liebt, der liebt alles, was Gottes ist. Er liebt da zuerst das lebendige Bild Gottes, den Menschen, und dann auch alle Kreaturen und die Welt, so weit sie Gottes ist.“ [1])

Dass dieses alles die von Gott gewollte Ordnung ist, steht nun für Raimund eben so fest, wie die Thatsache, dass die Wirklichkeit jener Ordnung nicht entspricht. Vergleicht man nämlich alles Thun und Denken des Menschen mit der Pflicht, so sieht man, dass es dieser völlig zuwider läuft.[2]) Der Mensch liebt thatsächlich zuerst sich selbst (d. h. um seiner selbst willen). Sonach thut er das Gegenteil von dem, was er thun sollte. Die Schuld daran hat der Sündenfall, den Raimund darum auf das tiefste beklagt. Dieser und alle Sünden sind Beleidigungen Gottes, wofür der Mensch Genugthuung geben muss. Da er das nicht kann, so thut es der Gottmensch, Christus.[3]) Erst durch ihn wird der Mensch in seinen anfänglichen Stand des Gutseins zurückversetzt und erhält, was ihm nötig war: Vergebung und Gerechtigkeit oder Gutsein.[4]) „Duobus indigebat homo, scil. ut placaret Deum et tolleretur injuria et offensa de medio, et ut recuperaret bene esse, et ista duo necessaria sunt homini, quod recipiat a Jesu Christo.“ Nun erst ist der Mensch im stande, Gott wirklich zu lieben;[5]) denn er

[1]) Aus dieser Grundverpflichtung der Liebe entspringen alle anderen Verpflichtungen, wie Furcht, Ehre, Lob. Tit. 174.

[2]) Tit. 224, S. 349—350.

[3]) Raimund bringt nun die ganze Anselmsche Satisfaktionstheorie.

[4]) Tit. 274, S. 472.

[5]) Tit. 278, S. 478.

Digitized by Google

liebt ihn um Christi willen. Und soviel Christus höher steht, als alle Kreaturen, und die durch ihn vollzogene regeneratio und redemptio höher ist, als die prima generatio, so viel steht auch diese Liebe um der Wiedergeburt willen über jener nur der Schöpfung wegen. Sie besteht darin, dass der Mensch mit Christo sich selbst Gott darbietet; wenn er nämlich Gott gegenüber seine beiden Pflichten erkennt, so geschieht in ihm eine Vorbereitung zur Aufnahme Christi, seines Todes und seiner Kraft. Je mehr er seine Not und Bedürftigkeit fühlt, um so mehr nimmt er Christum in sich auf, um mit ihm sich selbst Gott darbieten zu können. So kann also der Christ das, was der natürliche Mensch schon leisten sollte, aber nicht leisten konnte, nun durchführen: in der Liebe sich Gott hingeben.

Hier muss nun an das, was schon oben zur 4. Stufe der Liebe gesagt wurde, erinnert werden. Die Liebe nämlich muss durch die (allerdings wichtige) Durchgangsstufe des Aufgehens in Gott und der Selbstverneinung hindurch zu der Stufe gelangen, auf welcher der Mensch seiner selbst nicht vergessend sich und die Welt liebt um Gottes willen.[1])

Das höchste Gut ist, wie Nitzsch „quaest Raim. II." zeigt, Glückseligkeit, die der gnädige und gerechte Gott dem Menschen schenkt. Raimunds Ansichten über den Weg zu diesem hohen Ziele lassen sich in folgende 3 Sätze zusammenfassen:[2])

1. Der Mensch ist Gott zu Dank verpflichtet, der durch Liebe abzustatten ist.

---

[1]) Nitzsch sagt (l. c.) treffend von Raimund: „Non egoitatem, sed egoismum rejicit."

[2]) Zu vgl. die Ausführungen im I. Abschnitt dieses Teiles, sowie Teil II, Ende.

Digitized by Google

2. Um dieses leisten zu können, muss er sich selbst erkennen.
3. Um die Selbsterkenntnis zu erlangen, muss er der Natur folgen,[1]) indem er
   a) den Menschen mit den 3 anderen gradus der Natur vergleicht und
   b) das, was zu seinem Nutzen ihm gegeben ist, (liberum arbitrium), auch dazu anwendet.

3. Was Raimund über die Pflicht der Nächstenliebe[2]) und über Ehe und Staat sagt, ist etwa folgendes: Jeder Mensch soll den anderen als ein Bild Gottes wie sich selbst lieben. Nur wo diese Liebe geübt wird, kann wahrer Friede sein, und nur sie ist die sicherste Stütze des ehelichen Gemeinschaftslebens.

Die Ehe[3]) ist eine von Gott begründete heilige Ordnung zur Erhaltung des Menschengeschlechtes (ut propagatio et generatio et multiplicatio hominum fieret). Durch den freien Willensentschluss kommt sie zu stande, und nur durch den Tod kann sie gelöst werden. Sie hat einen dreifachen, segensreichen Zweck: Erstens soll sie das sündige Verlangen nach mehreren Weibern unterdrücken, zweitens soll sie nur zur Erzeugung von Kindern, nicht aber in erster Linie zur Befriedigung sinnlicher Gelüste dienen, und drittens soll sie Mann und Weib für immer mit einander vereinen und sie in der Treue beständig machen. Um Gottes, ihres Stifters willen ist sie hoch zu ehren, und eine Verletzung derselben zieht darum die schwerste göttliche Strafe nach sich.

---

[1]) Anklang an die stoische Ethik. Das Nähere hierzu siehe im letzten Abschnitt dieses Teiles.

[2]) Tit. 152, 145.

[3]) Tit. 315—318.

Digitized by Google

Neben dieser engeren Form des Gemeinschaftslebens besteht die weitere, der Staat.[1]) Er repräsentiert die potestas terrena im Gegensatz zur potestas coelestis der Kirche. Soviel aber die Seele höher steht, als der Leib, soviel steht die geistliche Obrigkeit höher, als die weltliche. Wie der Leib um der Seele willen geschaffen ist, so ist auch der Staat nur um der Kirche willen da. Und wie der Leib der Seele unterthan ist, so muss auch der Staat der Kirche unterworfen sein. Der Papst ist darum das Oberhaupt der gesamten christlichen Welt, und alle Fürsten mögen sich hüten, ungehorsam zu sein und sich ein Beispiel an ihren gehorsamen Vorfahren nehmen. Die Frage, ob der Papst nur in geistlichen oder auch in weltlichen Dingen die Oberherrschaft habe, lässt Raimund unbeantwortet und bietet auch zu wenig Anhalt für eine bestimmte Entscheidung derselben.

4. Es ist nun noch zu untersuchen, wie weit Raimund von der stoischen Ethik beeinflusst ist.[2]) Man wird sich bei diesem Vergleiche hauptsächlich an die späteren Stoiker (Seneca, Epiktet, Marc Aurel) halten müssen, denn gerade bei ihnen findet sich die Ethik in ihrer vollkommensten Gestalt und vieles darin, was christlicher Anschauung nahe kommt.

Das höchste Gut oder die Glückseligkeit liegt für die Stoiker im naturgemässen Leben.[3]) Naturgemäss kann aber für das vernünftige Wesen nur das sein, was aus vernünftiger Einsicht hervorgeht. (Raimund erblickt das

[1]) Tit. 313 f.

[2]) Darauf wurde schon hingewiesen, dass Raimund das stoische Moralprinzip, wenigstens in formaler Hinsicht, aufgenommen hat.

[3]) Zeller l. c. III 1, S. 208 ff.

Digitized by Google

Naturgemässe darin, dass der Mensch kraft vernünftiger Einsicht zu seinem Nutzen das liberum arbitrium gebraucht, wozu es ihm gegeben ist.) Dementsprechend darf keineswegs die Lust letzter Zweck des Handelns sein, und die aus dem sittlich guten Handeln entspringende innere Befriedigung und wahre Freude darf nicht als Zweck, sondern nur als natürliche Folge des Handelns betrachtet werden. Denn (was auch Raimund betont) das sittliche Streben des Menschen soll immer nur auf das Naturgemässe gerichtet sein; die Lust kommt dabei als Ziel nicht in Betracht. Und da allein das naturgemässe Handeln ein Gut ist, so können äussere Güter nur Adiaphora, aber nicht Gegenstände unseres Strebens sein. (Was Raimund in Tit. 152 sagt, klingt ähnlich.) Dass endlich die Anschauungen der späteren Stoiker über die Nächstenliebe (allgemeine Humanität) sowie die über Ehe und Staat denen unseres Philosophen nahe kommen, ist leicht zu ersehen.[1]) Wohlthätigkeit und Milde, Sanftmut und Bereitwilligkeit zu verzeihen wird gefordert. Jeder Mensch ist Gegenstand unserer Teilnahme, und selbst Feindschaft und Misshandlung darf unser Wohlwollen nicht auslöschen.[2]) In der Ehe verlangt Seneca Keuschheit und Mässigkeit der Begierde; die Liebe soll Sache der Vernunft, nicht des Affektes sein, nicht den Reizen dienen

---

[1]) Cicero, de off. I 14—17. — Seneca, ep. 95, 52. 47, 3; de benef. III 28; de clem. 1, 1. 3; de ira 1, 5; de otio 1, 4 u. a. m. — Marc Aurel II 3; III 4, 12; IV 3; V 33; IX 9; XII 30.

[2]) Dafür freilich, dass diese Anschauungen der christlichen nur nahe kommen, sie aber nicht erreichen, ist der beste Beleg: Seneca, de clem. II 5—8, wo gesagt wird, dass der Weise zwar jedem Unglücklichen zu Hülfe kommen, aber seinen Affekt nie teilen und ihn nie bejammern und bemitleiden werde.

Digitized by Google

und nicht den sinnlichen Genuss als solchen suchen. — Der rechte Staat ist den Stoikern nicht der empirisch gegebene, sondern dasjenige ideale Gemeinwesen, in dem die Vernunft das gemeinsame Gesetz für alle ist. (Marc. Aurel IV 4, II 16.) Auch für Raimund bilden alle Menschen, die der Vernunft folgend, Gott lieben, ein grosses Gemeinwesen,[1]) die wahre geistige Einheit, für die es keine nationale Schranke giebt. Darum hat auch der Staat bei ihm so untergeordnete Bedeutung gegenüber der Kirche.

Nach diesen Vergleichungen treten die stoischen Einflüsse bei Raimund nirgends deutlicher hervor, als in seinen ethischen Anschauungen. Leider weiss man nicht, welchen Stoiker er studiert hat, doch ist anzunehmen, dass er dem litterarisch fruchtbarsten, dem Seneca, gefolgt ist. Jedenfalls wird man aber dem Urteile Zellers[2]) zustimmen können: „Dass sie selbst in den Zeiten des tiefsten Sittenverfalles noch einen Musonius, einen Epiktet und einen Marc Aurel bilden konnte", und (so darf man hinzufügen) dass sie manche sittliche Anschauung gebildet hat, die der christlichen nahe kommt, und dass noch viele Jahrhunderte später ein christlicher Philosoph ihr Moralprinzip verwerten konnte, „wird der stoischen Philosophie zu unvergänglichem Ruhme gereichen".

[1]) Tit. 144.

[2]) Zeller l. c. III 1, S. 763.

Digitized by Google

Schluss.

Zum Schlusse soll noch das Gesamturteil über Raimund als Philosophen in einigen Sätzen zusammengefasst werden.

1. Raimund ist Eklektiker, und man kann darum nicht erwarten, selbständige und einheitliche philosophische Gedanken bei ihm zu finden. Während er stoische Anschauungen in der Ethik und in der Physik sich nutzbar gemacht hat, bewegt er sich in seiner Erkenntnislehre und in der Metaphysik in platonischen Gedankenkreisen. Aristoteles, dessen Namen er nennt, scheint er nicht so genau studiert zu haben, wie Augustin und Bernhard und besonders Anselm, dessen Gedanken er mitunter fast wörtlich wiedergiebt. Über die älteren Anschauungen hinauszugehen, ist er nicht bemüht. Zum Lobe aber muss es ihm angerechnet werden, dass trotz der mannigfachen Anschauungen, von denen er beeinflusst ist, keine sich entgegenstehenden von ihm aufgenommen worden sind.

2. Weniger glücklich ist Raimund in der Durchführung seines Grundgedankens gewesen (vgl. die Einleitung). So sehr er, wie Schaarschmidt l. c. sich ausdrückt, den blinden Autoritätsglauben verwirft, folgt er doch immer wieder der kirchlichen Tradition und wird sich des tiefen Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen nicht recht bewusst. Im einzelnen bekundet er auch öfters kein tiefes Eindringen in wichtige philosophische

Digitized by Google

Fragen und ist besonders in seiner Psychologie nicht frei von Lücken und Widersprüchen. Am besten und einheitlichsten sind seine ethischen Anschauungen, in denen nicht nur die besten stoischen Ansichten leicht wieder zu erkennen sind, sondern auch eine gewisse Vertrautheit mit den Gedanken des Bernhard v. Clairvaux sich verrät.

3. Der Grundgedanke an sich, das Buch der Natur und die Bibel ihrem Inhalte nach wissenschaftlich zu vereinigen, ist ein grosser. Es ist ein Gedanke, der bis auf unsere Zeit herab edele Geister in Bewegung gebracht hat und seit den Tagen des geistvollen Augustin bis zum Beginne der neuen Zeit von keinem Philosophen mit solchem Interesse erfasst worden ist, wie von Raimund v. Sabunde.

Digitized by Google

Vita.

Ich, Richard Johannes Schenderlein, Sohn des Sekretäres bei der Königlichen Amtshauptmannschaft Ernst Richard Schenderlein und seiner Gattin Marie Schenderlein, geborenen Landrock, bin am 13. September 1872 zu Stollberg i. S. geboren. Nach vierjährigem Besuche der Bürgerschule zu Chemnitz besuchte ich zwei Jahre das dortige Königliche Gymnasium. Im Jahre 1885 siedelte ich infolge Versetzung meines Vaters mit den Eltern nach Leipzig über, wo ich das Königliche Gymnasium bis Ostern 1892 besuchte. Mit diesem Termine bezog ich die Universität Leipzig, um Theologie zu studieren. Vom 1. Oktober 1892 bis 1. September 1893 habe ich meiner Militärpflicht genügt. Nach dem am 31. Juli 1896 bestandenen ersten theologischen Examen widmete ich mich noch 1 Semester nur philosophischen Studien. Seit Ostern 1897 bin ich als Schulvikar in Leipzig thätig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
APR 3 - 1987
CANCELLED
MAR 2 - 1987

WIDENER
BOOK DUE
APR 2 - 1987
APR 8 1987
CANCELLED

Digitized by Google

C 789.10.80
Die philosophischen anschauungen de
Widener Library
003671843
3 2044 081 746 273

Digitized by Google